Oldenbourg Verlag

R. Abdellatif, Y. Benhima,
D. König, E. Ruchaud (dir.)

Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale

Ateliers des Deutschen Historischen Instituts Paris

Herausgegeben vom
Deutschen Historischen Institut Paris

Band 9

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Oldenbourg Verlag München 2012

Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale

Herausgegeben von
Rania Abdellatif, Yassir Benhima, Daniel König,
Elisabeth Ruchaud

Oldenbourg Verlag München 2012

Ateliers des Deutschen Historischen Instituts Paris
Herausgeberin: Prof. Dr. Gudrun Gersmann
Redaktion: Claudie Paye
Anschrift: Deutsches Historisches Institut Paris (Institut historique allemand)
Hôtel Duret-de-Chevry, 8, rue du Parc-Royal, F-75003 Paris

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Open Access
Download der mit dieser Druckfassung identischen digitalen Version auf www.oldenbourg-verlag.de.

© 2012 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH
Rosenheimer Straße 145, D-81671 München
Tel: 089 / 45051-0
Internet: www.oldenbourg-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Einbandgestaltung: hauser lacour

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706
Gesamtherstellung: Grafik+Druck GmbH, München

ISBN 978-3-486-70941-4

Sommaire

FranceMed (Daniel König, Yassir Benhima, Rania Abdellatif, Elisabeth Ruchaud)
Les acteurs des transferts culturels. Introduction à la thématique 9

ACTEURS EN MOUVEMENT

Elisabeth Ruchaud
Le pèlerin chrétien vers Jérusalem.
Une construction de l'image de l'»autre« 20

Nicolas Drocourt
Quelques aspects du rôle des ambassadeurs dans les transferts culturels
entre Byzance et ses voisins (VII^e–XII^e siècle) 31

Michel Balard
Les acteurs des transferts culturels entre Orient et Occident.
Quelques exemples italiens 48

»HOMMES DE L'ENTRE-DEUX«

Daniel König
Caught Between Cultures? Bicultural Personalities as Cross-Cultural
Transmitters in the Late Antique and Medieval Mediterranean 56

Maribel Fierro
Hostages and the Dangers of Cultural Contact: Two Cases
from Umayyad Cordoba 73

Yann Dejugnat
Juda Halévi.
Un poète juif au carrefour d'une culture islamique du voyage 84

Georg CHRIST
Filippo di Malerbi: un spécialiste du transfert clandestin en Égypte au début du XV^e siècle 100

Johannes PAHLITZSCH
The Mamluks and Cyprus: Transcultural Relations Between Muslim and Christian Rulers in the Eastern Mediterranean in the Fifteenth Century 111

LES ACTEURS ET LEURS EMPREINTES

Jean-Charles DUCÈNE
Les sources et acteurs de la connaissance de l'Europe chez les auteurs arabes médiévaux 121

Sonja BRENTJES
Medieval Portolan Charts as Documents of Shared Cultural Spaces 134

Raphaela VEIT
Transferts scientifiques de l'Orient à l'Occident. Centres et acteurs en Italie médiévale (XI^e–XV^e siècle) dans le domaine de la médecine 146

Juliette SIBON
Échanges de pratiques et de savoirs entre médecins juifs et chrétiens à Marseille au XIV^e siècle 156

Rania ABDELLATIF
Pouvoir politique et élites civiles.
Les acteurs impliqués dans la transformation des bâtiments religieux 167

Regula FORSTER
Buddha in Disguise: Problems in the Transmission of »Barlaam and Josaphat«... 179

Georg JOSTKLEIGREWE
Affaires étrangères? Les acteurs politiques français et les réseaux méditerranéens: questions et perspectives de recherche 191

Pierre GUICHARD
Conclusion..... 206

Index des lieux et des personnes..... 217

Auteurs 231

FRANCEMED
(Daniel KÖNIG, Yassir BENHIMA, Rania ABDELLATIF, Elisabeth RUCHAUD)

Les acteurs des transferts culturels
Introduction à la thématique

AVANT-PROPOS

Le présent volume est le produit d'un colloque organisé à l'Institut historique allemand, Paris, du 20 au 22 janvier 2010, par le groupe de recherche FranceMed (»La France et la Méditerranée. Espaces des transferts culturels«). Intitulé »Les acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale. Sphères d'activité, contributions, fonctions«, ce colloque faisait partie d'un cycle de conférences sur »Les transferts culturels en Méditerranée médiévale« composé de quatre manifestations qui portaient sur (1) la construction historiographique de la Méditerranée, (2) les acteurs des transferts culturels, (3) le rôle des artefacts et des objets d'art dans les transferts culturels ainsi que (4) les différentes formes de mobilité et leur reconstruction[1].

La mise en œuvre et le bon déroulement de ce cycle de conférences, mais aussi la publication des actes du premier et du deuxième colloque[2], n'auraient pas été possibles sans le soutien financier de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) et de l'Institut historique allemand, Paris. Ces conférences ont bénéficié de l'appui personnel de plusieurs membres du conseil scientifique de l'institut, en l'occurrence des professeurs Martin Kintzinger, Claudia Zey et Bernd Schneidmüller, mais aussi de plusieurs membres de l'institut même, notamment sa directrice, Mme le professeur Gudrun

[1] Premier colloque du 9–10 juin 2009: »Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche«, compte-rendu en anglais: H-Soz-u-Kult, [25/7/2009], http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=2708 (18/11/2011); deuxième colloque du 20–22 janvier 2010: »Les acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale. Sphères d'activité, contributions, fonctions«, compte-rendu en anglais: H-Soz-u-Kult, [18/3/2010], http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3032 (18/11/2011); troisième colloque du 24–25 mars 2010: »Objets et art dans les transferts culturels«, compte-rendu anglais: H-Soz-u-Kult, [19/5/2010], http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3117; quatrième colloque du 1–2 juin 2010: »Mobilité(s). Pour une étude des sources et des méthodes d'approche«, compte-rendu en anglais: H-Soz-u-Kult, [2/7/2010], http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3174 (18/11/2011). Une dernière manifestation a été organisée, les 9–11 mars 2011, en coopération avec la Casa de Velázquez (Daniel Baloup) sous le titre »Itinérances des savoirs et des biens culturels. Pour une analyse spatiale des transferts culturels en Méditerranée médiévale«, compte-rendu en anglais: H-Soz-u-Kult, [10/4/2011], http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3604 (18/11/2011).

[2] Voir la publication des actes du premier colloque: Rania ABDELLATIF, Yassir BENHIMA, Daniel KÖNIG, Elisabeth RUCHAUD (dir.), Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche, Munich 2012.

Gersmann, le coordinateur scientifique, Stephan Geifes, la responsable des manifestations scientifiques, Dunja Houelleu, les membres de l'administration Ralf Nädele, Sara Windgassen et Ulrika Saga, les agents techniques et de l'accueil Roger Klimke, Sabrina Mengeler et Britta Oleinek ainsi que le service des publications, représenté par Veronika Vollmer et Claudie Paye et soutenu par les stagiaires Perrine Thierrée, Anne-Lise Péco et Katharina Maginot. Nous leur exprimons nos remerciements les plus profonds pour avoir soutenu nos activités dans un esprit de coopération fructueuse.

L'ACTEUR, SUJET DE L'HISTOIRE

Tout processus d'échange entre différentes aires culturelles, quel que soit l'outil terminologique utilisé pour en décrire le déroulement et les effets[3], s'effectue sur la base de quatre éléments fondamentaux. Il s'agit (1) des objets, matériels ou immatériels, mutables ou immutables, vivants ou inanimés qui subissent ces processus; (2) des structures qu'on pourrait qualifier de ›spatiales‹, qui conditionnent le cadre matériel, le support de mobilité, les réseaux humains et les orientations symboliques nécessaires pour faciliter la mobilité géographique de ces objets; (3) des lieux, au sens le plus large, de mémoire et de conservation qui permettent la durabilité et, par conséquent, la ›mobilité temporelle‹ des objets d'une grande longévité; (4) enfin les acteurs qui servent de stimulants ainsi que d'exécuteurs et qui se distinguent les uns des autres par leur motivation, leur capacité et leur degré d'implication dans ces processus[4].

L'acteur humain a toujours été au centre de la production historiographique. Les peintures et gravures de l'art pariétal, les inscriptions commémoratives immortalisant des batailles victorieuses, l'éloge funèbre gravé sur une épitaphe, mais aussi des formes littéraires plus élaborées, notamment le panégyrique, les *gesta*, la biographie et les recueils biographiques ainsi que, finalement, l'autobiographie, témoignent tous du même besoin humain de se présenter, de décrire, mais aussi de juger les activités de son espèce. La recherche historique, centrée sur le genre humain, mettant en exergue son activisme et excluant souvent l'apport des facteurs non humains dans le déroulement des processus historiques[5], suit le même cheminement, bien qu'elle utilise plusieurs genres qui ne sont pas nécessairement ›biographiques‹. Nombreuses sont les publications qui comportent le mot »acteur« dans leur titre[6]. Et malgré le fait que

[3] Voir la discussion de ces outils terminologiques, notamment les notions d'»acculturation«, de »métissage«, de »traduction« et de »transfert culturel« dans: FRANCEMED (Rania ABDELLATIF, Yassir BENHIMA, Daniel KÖNIG, Elisabeth RUCHAUD), Introduction à l'étude des transferts culturels en Méditerranée médiévale, dans: ID. (dir.), Construire la Méditerranée (voir n. 2), sous-partie »Histoire d'une notion: aux origines du transfert culturel«.

[4] Ibid., sous-partie »Les éléments fondamentaux des transferts culturels«.

[5] Il y a, bien sûr, des contre-exemples, comme la monographie de William MCNEILL, Plagues and Peoples, Garden City 1976, qui traite de l'influence des bactéries et des parasites sur l'évolution de l'histoire humaine.

[6] À titre d'exemple: Sylvie HUMBERT, Vincent BERNAUDEAU (dir.), Auteurs et acteurs de la séparation des Églises et de l'État, Lille 2007.

l'éthique professionnelle empêche l'historien de glorifier les actes d'un être humain, la recherche historique contribue à jamais à sauvegarder, à pérenniser et, par conséquent, à surdimensionner l'importance de cet acteur qu'est l'homme et qui, vu de la perspective du temps géologique et de l'histoire écologique, n'est qu'un ›parvenu‹ récent, amené à disparaître[7].

Les historiens ont abordé le sujet des ›acteurs‹ sous divers angles, dont la variété mérite d'être mentionnée, sans prétendre que les exemples suivants soient représentatifs d'une quelconque origine nationale, ethnique, religieuse ou intellectuelle. La survalorisation, par la glorification, du rôle de l'acteur en histoire, illustrée, à titre d'exemple, par la monographie de ʿAbd Allāh Nāṣiḥ ʿUlwān intitulée »Saladin l'Ayyubide, héros de Ḥaṭṭīn et libérateur de Jérusalem«[8], a trouvé une forme quasiment étatique dans les pays socialistes ou communistes comme la RDA, dont la production historiographique est souvent caractérisée par la nécessité idéologique de mettre la classe ouvrière ou le prolétariat au centre de l'enquête scientifique[9]. Une telle surévaluation de l'être humain a déjà été analysée en tant que phénomène historique par Thomas Carlyle en 1840 dans son livre »On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History«[10]. Par ailleurs, elle constitue la thématique principale de plus d'une publication sur l'héroïque comme phénomène de la production littéraire des sociétés du passé[11].

Mais cette célébration du héros est aujourd'hui largement abandonnée par une pratique historienne moderne rétive aux usages de l'histoire plutôt nationaliste d'antan. Cela n'empêche pas un engouement sans précédent pour les biographies historiques, d'où certains grands succès en librairie. Malgré les contraintes qu'implique l'écriture pour le grand public, le souci d'objectivité marque désormais toute approche du genre biographique[12]. La biographie scientifique, produite en masse, notamment sur des

7 Voir Jens HARDER, Alpha …directions, Arles 2009, pour un aperçu artistique bien documenté de l'histoire préhumaine. Voir également Dougal DIXON, John ADAMS, The Future is Wild, Oxford 2004, pour une vision du futur de la planète – sans êtres humains!

8 ʿAbd Allāh Nāṣiḥ ʿULWĀN, Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ayyūbī: baṭṭal al-Ḥaṭṭīn wa muḥarrir al-Quds min aṣ-ṣalībiyyīn, Beyrouth 1983.

9 Voir Alf LÜDTKE, Wer handelt? Die Akteure der Geschichte. Zur DDR-Geschichtsschreibung über Arbeiterklasse und Faschismus, in: Georg G. Iggers, Die DDR-Geschichtswissenschaft als Forschungsproblem, Munich 1998, p. 369–410 (Beihefte der Historischen Zeitschrift, 27). Que l'historiographie socialiste et communiste est quand même beaucoup plus nuancée et a contribué beaucoup à la mise en valeur des facteurs économiques se note en lisant Alexander DEMANDT, Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt, Munich 1984, p. 316–346, 419–426, sur l'interprétation de la chute de l'Empire romain selon l'interprétation des pays du bloc communiste.

10 Thomas CARLYLE, On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History, Londres 1840; voir aussi Benjamin H. LEHMAN, Carlyle's Theory of the Hero. Its Sources, Development, History, and Influence on Carlyle's Work, Durham 1928.

11 Voir p.ex. Şevket KÜÇÜKHÜSEYIN, Die Rolle von Gewalt bei der Konstruktion exemplarischer Persönlichkeitsideale, in: Michael BORGOLTE, Juliane SCHIEL, Bernd SCHNEIDMÜLLER, Annette SEITZ (dir.), Mittelalter im Labor. Die Mediävistik testet Wege zu einer transkulturellen Europawissenschaft, Berlin 2008, p. 466–495, avec plus de références bibliographiques et beaucoup d'exemples tirés de l'époque médiévale.

12 Sur l'engouement pour les biographies historiques et les caractéristiques du genre, François DOSSE, Le pari biographique. Écrire une vie, Paris 2005.

personnes considérées comme des figures ›fondatrices‹ d'un groupe ou d'une société spécifiques ou responsables d'une évolution déterminante (comme Charlemagne, Napoléon ou encore Marx) ne peut toujours échapper à la subjectivité, vu que le processus de l'écriture biographique entraîne souvent une identification, ou du moins une certaine empathie avec le sujet[13].

Surtout quand l'acteur et le témoin ne font qu'un, la mise en récit du fait historique est forcément teintée de subjectivité. Il en est de même pour le témoignage autobiographique. Mais dans l'optique de reconstituer le rôle des acteurs de l'histoire, l'autobiographie peut s'avérer d'un apport singulier. L'historien peut y trouver, en plus de l'autoreprésentation littéraire, l'expression des tréfonds d'une personnalité, avec ses émotions et ses motivations[14].

Loin du culte du héros, les biographies collectives sanctionnent une volonté séculaire de placer l'individu dans le moule du groupe ou de la société. Plus centrées sur des données censées être plus ›objectives‹, les recueils de biographies s'avèrent plus compatibles avec l'esprit et les pratiques de l'histoire moderne. Les méthodes de la prosopographie scientifique, particulièrement aidées par les possibilités nouvelles qu'offre l'outil informatique, autorisent la sociographie de groupes divers grâce à l'exploitation quantitative et qualitative des données sur les biographies et les réseaux sociaux des individus concernés[15]. En contribuant à cerner les identités collectives des (ou de certains) acteurs de l'histoire, la prosopographie prolonge en une certaine manière les fins des auteurs du passé. Qu'il s'agisse des catalogues d'écrivains de l'Antiquité tardive (comme celui écrit par Jérôme à la fin du IV^e^ et complété par Gennadius de Marseille à la fin du V^e^ siècle[16]), ou des *ṭabaqāt*, recueils biobibliographiques des savants arabo-musulmans de la période classique[17], écrire des biographies collectives participe d'une stratégie de distinction qui vise à la reproduction sociale d'un groupe circonscrit.

Beaucoup de questions restent encore ouvertes, notamment les questions philosophiques liées au phénomène de l'acteur et son interprétation historique. Comment, par exemple, harmoniser la notion du libre arbitre avec la causalité compulsive, presque

[13] Sur le développement de ce genre: Olaf HÄHNER, Historische Biographik. Die Entwicklung einer geschichtswissenschaftlichen Darstellungsform von der Antike bis ins 20. Jahrhundert, Francfort/M. 1999.

[14] Voir surtout Georg MISCH, Geschichte der Autobiographie, 4 vol., Leipzig, Berlin 1907–1969; voir aussi Günter NIGGL (dir.), Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung, Darmstadt ²1998. Pour le monde arabo-musulman, Dwight F. REYNOLDS (dir.), Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition, Los Angeles 2001.

[15] Voir p.ex. Averil CAMERON (dir.), Fifty Years of Prosopography: The Later Roman Empire, Byzantium and Beyond, Oxford 2003; Konrad VÖSSING, Einleitung, dans: ID. (dir.), Biographie und Prosopographie, Stuttgart 2005, p. 9–10. Pour le monde musulman médiéval, soulignons la contribution fondamentale de la série Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (15 volumes parus à ce jour).

[16] Hieronymus et Gennadius Massiliensis, De viris inlustribus, ed. Carl Albrecht BERNOULLI, Freiburg, Leipzig, 1895, réimpression Francfort/M. 1968.

[17] Voir Claude GILLIOT, Ṭabaḳāt, dans: Encyclopaedia of Islam 2, Leyde 2000, vol. 10, p. 7; Paul AUCHTERLONIE, Arabic Biographical Dictionaries. A Summary Guide and Bibliography, Durham 1987.

obsessionnelle, d'une recherche historique qui a, la plupart du temps, délégué la responsabilité de traiter ce lien complexe entre volonté et causalité à un champ de recherche dénommé »philosophie de l'histoire«[18]? Certains représentants de la philosophie contemporaine commencent et concluent leur raisonnement avec la phrase »Free will remains a mystery«[19], remettant en question les compromis traditionnels de nature religieuse. Par conséquent, la question du libre arbitre pose encore des problèmes pour toute analyse historique qui tente de définir la marge de manœuvre de l'être humain au sein des grands processus historiques.

Prenons l'exemple de la christianisation de l'Europe occidentale du IV^e^ au VIII^e^ siècle. La question du rapport entre »conversion et liberté«, thématique principale d'une monographie excellente de Bruno Dumézil, est toujours à considérer dans ce champ de recherche[20]. Cependant, les facteurs et contraintes qui contribuent à imposer le système chrétien aux sociétés romaines et postromaines de l'Europe occidentale ne sont pas tous créés par des élites puissantes et soucieuses de sauvegarder ou d'amplifier leur pouvoir. Évidemment, ces élites contribuent à la diffusion de ce système. Mais elles sont, elles aussi, le produit des processus au sein desquels elles agissent, des processus historiques qui sont trop complexes pour être du ressort d'individus ou de groupes. Quel choix avait un individu quelconque, éduqué d'une certaine manière, marqué par certaines expériences et poussé par certains facteurs, s'il avait ›choisi‹ de se convertir par ›conviction‹, pour éviter une situation de pression ou pour s'en libérer, ou même pour profiter, d'une manière ou d'une autre, de sa conversion[21]? Au-delà de la marge étroite de manœuvre accordée à l'homme par les circonstances de son existence, les méthodes de recherche historique semblent renforcer l'impression que l'action de l'homme est délimitée par des facteurs sociaux et culturels indépendants de sa propre volonté[22]. Reprenant l'exemple du converti au christianisme, quelle liberté de choix lui accorde-t-on en tant qu'historien, forcé de reconstruire une telle évolution dite religieuse à la base d'une logique causale qui explique toute action et toute décision humaine en considérant et reconstruisant les facteurs qui les incitent[23]? La question reste, donc: qui est un ›vrai acteur‹, c'est-à-dire une puissance capable de mettre en marche des processus historiques sans être uniquement l'annexe causale des puissances loin-

18 Voir, p.ex., les réflexions de: Edward Hallett CARR, What is History?, Londres 1962, p. 88, 90, 102; Karl ACHAM, Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung, Freiburg 1974, p. 133, 190–191, 329–335; Maurice MANDELBAUM, Anatomy of Historical Knowledge, Baltimore, Londres 1977, p. 105–111, 138; Mario Augusto BUNGE, Kausalität, Geschichte und Probleme, Tübingen 1987, p. 118–119, 296–299, 304.

19 Peter van INWAGEN, Free Will Remains a Mystery, dans: Philosophical Perspectives 12 (2000), p. 1–19.

20 Bruno DUMÉZIL, Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (V^e^ au VIII^e^ siècle), Paris 2006.

21 Ce sont les trois grandes catégories de motivations qui figurent dans Daniel KÖNIG, Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert), Husum 2008.

22 On peut voir aussi, p.ex., Mohamed HADI CHERIF, Abdelhamid HÉNIA (dir.), Individu et pouvoir dans les pays islamo-méditerranéens, Paris 2009.

23 KÖNIG, Bekehrungsmotive (voir n. 21), p. 12–14.

taines? Si l'homme n'était qu'une annexe, on pourrait lui accorder le même statut d'acteur que celui qu'accorde aux images Michel Poivert, le directeur d'un livre intitulé »Événements. Les images comme acteurs de l'histoire«[24].

Le présent volume ne veut et ne peut pas répondre aux questions de ce genre. Mais il cherche malgré tout à fournir un aperçu, incomplet, du rôle et des formes d'implication d'acteurs divers dans le contexte multiculturel de la Méditerranée entre l'Antiquité tardive et le bas Moyen Âge. Comment rendre compte de l'implication de cette multiplicité d'acteurs dans les processus complexes de transferts culturels en Méditerranée médiévale? Comment éviter les écueils d'une survalorisation du rôle de certains individus et groupes dans cette dynamique de transferts? Les différentes contributions à ce volume répondent en filigrane à ces deux questionnements, dont la portée historique dépasse la simple curiosité académique pour embrasser des préoccupations plus contemporaines. En effet, plusieurs des sujets abordés pour la Méditerranée médiévale font écho aux situations de contacts intra-, inter- ou transculturels dans les sociétés contemporaines, notamment en Europe occidentale, où les questions liées à la place des populations immigrées et au rôle de l'islam se posent avec acuité, et parfois en termes polémiques.

ACTEURS ET CONTEXTES

Mais le but de ce livre n'est pas nécessairement de mettre en évidence la contribution potentielle de ceux qui circulent ou qui se trouvent ›entre‹ les cultures. Il s'agit plutôt d'analyser un des phénomènes fondamentaux de chaque processus d'échange et de transfert qui est son stimulant, son moteur, bref, son acteur. Réduire les échanges et transferts culturels aux mécanismes et suggérer qu'ils se déroulent d'une façon quasiment automatique dans toute situation de rencontre entre différents systèmes culturels néglige le poids des conditions sociopolitiques et socioculturelles qui constituent le cadre dans lequel agit un acteur quelconque. Bien qu'il y ait aussi des acteurs qui agissent indépendamment des systèmes de normes et de valeurs de leur société – certaines activités commerciales des cités-États maritimes italiennes avec le monde musulman en dépit des interdictions de l'Église en fournissent un bel exemple[25] – il est évident que ces conditions sociopolitiques et socioculturelles peuvent aussi bien renforcer des fragmentations et confrontations identitaires que faciliter la création des réseaux inter- et transculturels qui constituent la base des échanges et des transferts.

À la diversité des acteurs, de leur position et degrés d'implication, correspondent donc des environnements socioculturels et politiques très variables. L'enfant dont les parents appartiennent à des groupes religieux, ethniques et/ou linguistiques différents a

[24] Michel POIVERT (dir.), Événements. Les images comme acteurs de l'histoire, Paris 2007.

[25] Voir p.ex. les stipulations du quatrième concile du Latran: Concilium Lateranense IV (1215), § 71, dans: Joseph WOHLMUTH (ed.): Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517), Paderborn 2000, p. 270,2–9, ainsi que la critique dirigée contre les cités-États par Guillelmus Adae, De modo Sarracenos extirpandi (écrit après 1317), dans: Recueil d'histoire des croisades. Documents arméniens, vol. 2, p. 523.

évidemment une position qui se distingue nettement de celle de l'émissaire politique ou du missionnaire incapables d'opérer sans interprète[26]. Un traitement exhaustif de cette diversité n'est pas possible; et les 17 contributions de ce volume, malgré leurs champs de spécialisation variés, ne peuvent en aucun cas y prétendre. Ces textes, organisés en trois sections complémentaires, représentent une partie des acteurs du contact interculturel en Méditerranée médiévale, mais laissent aussi apparaître des lacunes inhérentes à tout travail, forcément incomplet, sur un sujet aussi vaste.

La première section, »Acteurs en mouvement«, est composée d'articles qui mettent en scène des acteurs dont la mobilité géographique est déterminante dans la circulation d'idées et de biens culturels. Plusieurs exemples illustrent des formes et des motivations diverses de mobilité. Les pèlerins chrétiens vers Jérusalem, étudiés ici par Elisabeth Ruchaud, sont mus par une quête spirituelle qui les entraîne sur les chemins d'un Orient représenté entre le vécu et le fantasmé. L'implication des ambassadeurs dans les transferts culturels depuis ou vers Byzance est traitée par la contribution de Nicolas Drocourt. Michel Balard traite du rôle de passeurs culturels des migrants génois vers l'outre-mer. Dans ces articles, les transferts culturels se déroulent grâce à, et en conséquence de cette mobilité. Évidemment, beaucoup de types d'acteurs agissant grâce à leur mobilité ne sont pas traités dans cette section. Les grands mouvements migratoires autour et au sein de la Méditerranée médiévale sont absents de ce volume. De par leur ampleur démographique et leur étendue géographique, plusieurs mouvements migratoires ont contribué d'une manière décisive à la circulation des idées et des biens culturels. C'est le cas des migrations des Visigoths, des Vandales et d'autres groupes qui engendrèrent la création des royaumes dits ›germaniques‹ autour de la Méditerranée occidentale, mais aussi de l'expansion arabo-musulmane qui entraîna la création des sociétés gouvernées par des élites musulmanes entre al-Andalus et l'Asie centrale. L'arrivée des Bulgares et des Hongrois dans les Balkans, l'installation des Normands en Italie méridionale, le mouvement des Banū Hilāl et Banū Sulaym depuis l'Égypte vers le Maghreb ainsi que l'occupation de l'Anatolie par les Seljouks et d'autres groupes dits ›turcs‹ en Anatolie ne représentent qu'une partie des mouvements migratoires dont l'impact sur la Méditerranée et ses environs se ressent jusqu'à nos jours. Les mouvements d'expansion politique, militaire, mais aussi commerciale à l'instar des (re-)conquêtes de Justinien, de l'expansion fatimide depuis le Maghreb jusqu'en Syrie, les conquêtes almoravides et almohades ainsi que la prétendue reconquête espagnole – sans oublier les croisades et l'essor économique des cités-États italiennes – sont aussi liés à une mobilité massive des personnes. Par conséquent, les conquérants, gouvernants et administrateurs, les réfugiés, mais aussi les marchands, les marins, les esclaves, etc. figurent nécessairement parmi les groupes dont la mobilité à travers l'espace méditerranéen médiéval mérite d'être évoquée.

[26] Voir une analyse systématique de ces points dans: FRANCEMED, Introduction à l'étude des transferts culturels (voir n. 3), sous-partie »Objets – espaces – acteurs«.

Les articles de la deuxième section, intitulée »Hommes de l'entre-deux« d'après le titre d'un ouvrage récent de Bernard Heyberger et de Chantal Donzel-Verdeil[27], se regroupent autour des acteurs qui se trouvent soit au entre plusieurs groupes, soit entre plusieurs milieux socioculturels: l'article de Daniel König est consacré au phénomène des personnalités bi- ou multiculturelles en analysant leur position – précaire et instable, mais aussi profitable et avantageuse selon les circonstances – entre différentes sphères linguistiques, religieuses, sociales et culturelles. Ce genre de personnalités joue un grand rôle aussi dans d'autres contributions: les problématiques causées par la présence des otages au centre d'al-Andalus umayyade sont au centre de la contribution de Maribel Fierro. Juda Halévi, célèbre savant juif d'al-Andalus, se retrouve dans sa pratique du voyage à la croisée de deux cultures littéraires, hébraïque et arabo-musulmane, comme le démontre l'analyse de Yann Dejugnat. Filippo Malerbi, le »spécialiste du transfert clandestin« étudié par Georg Christ, fournit l'exemple d'un individu qui franchit régulièrement les limites sociales entre la diaspora vénitienne en Égypte et son environnement mamelouk. Finalement, Johannes Pahlitzsch nous introduit non seulement aux relations entre les Mamelouks et Chypre, mais encore à la vie familiale d'un souverain mamelouk qui est caractérisée par des liens transculturels divers. D'autres études de cas pourraient suivre pour souligner l'importance de ce genre d'hommes qui témoignent de l'existence des ›espaces tiers‹, de ›métissage‹ ou des formes d'›hybridité‹, c'est-à-dire de zones transitoires entre aires culturelles, mais aussi des frontières et limites imposées par des circonstances socioculturelles variées. La figure la plus emblématique de ces espaces transitoires n'a pas été traitée en détail dans ce cadre malgré son importance pour tout transfert et échange de nature linguistique: le traducteur et/ou interprète. Évoqué dans plusieurs contributions de ce volume[28], cette figure – impliquée dans la traduction des œuvres scientifiques entre les langues écrites de la Méditerranée médiévale et de ses périphéries, dans les négociations politiques et commerciales ainsi que dans la formulation et traduction des traités – aurait mérité d'être représentée dans ce volume[29].

Plusieurs articles, regroupés dans la troisième section, intitulée »Les acteurs et leurs empreintes«, approchent la thématique principale en reconstruisant les acteurs autour d'un processus de transfert spécifique: Jean-Charles Ducène analyse et interprète les sources de la connaissance de l'Europe chez les géographes arabo-musulmans en évoquant des acteurs qui contribuent à la formation et l'évolution des images de l'»autre«. Se basant sur les portulans, Sonja Brentjes s'interroge sur les personnes impliquées dans la transmission et la réception des savoirs nécessaires pour leur pro-

[27] Bernard HEYBERGER, Chantal DONZEL-VERDEIL (dir.), Hommes de l'entre-deux. Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVI^{e}–XX^{e} siècle), Paris 2009.

[28] Voir surtout les contributions de Raphaela Veit et de Regula Forster.

[29] À propos de cette dernière perspective, soulignons l'intérêt de la publication de María Teresa FERRER MALLOL, Jean-Marie MOEGLIN, Stéphane PÉQUIGNOT et al. (dir.), Negociar en la Edad Media. Négocier au Moyen âge, Barcelone 2005. Sur cette thématique, voir aussi le numéro 8 (2011) du journal »Trivium. Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales«, http://trivium.revues.org/3868 (18/11/2011).

duction. Raphaela Veit et Juliette Sibon se focalisent sur le transfert de pratiques et de savoirs médicaux: tandis que la première traite la transmission, traduction et réception des textes médicaux en Italie médiévale, la deuxième se penche sur les échanges professionnels entre médecins juifs et chrétiens à Marseille. Les domaines technique et architectural sont au centre d'une contribution de Rania Abdellatif qui reconstruit l'éventail des acteurs impliqués dans la transformation des bâtiments religieux en Orient de l'époque ayyubide, sur la base des textes, mais aussi de l'étude architecturale des monuments. En traitant la diffusion et la transformation d'un sujet littéraire de l'Antiquité jusqu'au XVII[e] siècle, Regula Forster montre qu'une analyse textuelle permet de reconstruire l'activité d'un grand nombre d'acteurs dont l'identité et la biographie resteront presque toujours cachées. Enfin, dans une approche plutôt macrohistorique et comparatiste, Georg Jostkleigrewe relève le défi de définir la ›politique étrangère‹ d'un royaume de la période préétatique, en soulignant les spécificités d'une époque et de ses acteurs et décideurs politiques.

Les mots de clôture sont de Pierre Guichard et prennent la forme d'une conclusion qui ne se contente pas de passer en revue les thématiques de ce volume, mais qui crée un lien avec les discussions actuelles autour des relations entre mondes arabo-musulman et latino-chrétien, du point de vue d'un chercheur reconnu et chevronné.

Acteurs en mouvement

ELISABETH RUCHAUD

Le pèlerin chrétien vers Jérusalem
Une construction de l'image de l'»autre«

Le phénomène de mobilité ponctuelle qui participe à une définition de la dynamique pérégrinatoire est aussi un vecteur porteur d'informations qui a contribué à la construction d'une imagerie largement stéréotypée de l'autre musulman dans la pensée et l'imaginaire occidentaux.

Le pèlerinage chrétien est une expression des pratiques religieuses où le fidèle va à la rencontre du divin dans un lieu reconnu comme tel[1]. En tant que fait social complexe, il implique différentes composantes, d'un côté communes à toute démarche de pèlerinage et de l'autre spécifiques à chaque objectif. La *peregrinatio* est une démarche personnelle du jeune homme riche qui répond à l'appel du Christ de tout laisser pour le suivre[2]. À son image, le pèlerin abandonne, pour des raisons spirituelles, son propre milieu, toutes ses relations sociales et familiales, pour vivre un chemin tant physique que spirituel, comme un étranger, dans le but d'atteindre un lieu marqué par la manifestation du divin. Le *peregrinus* prend la route vers un ailleurs qui représente le lieu du mystère et du désir. Le terme même recouvre la double interprétation de la démarche de partir (*per agere*) et de son statut d'étranger circulant en marge du monde. Les routes suivies par les pèlerins étaient aussi le cadre de rencontres humaines, et les étapes dans les auberges, hospices ou monastères, l'occasion d'échanger des informations qui, par la suite, continuaient de circuler.

Au terme de sa pérégrination, le »marcheur de Dieu« entreprend une dernière démarche spirituelle: le récit, écrit ou oral, de l'ensemble de son voyage, de ses visites des Lieux saints, de ses expériences et de ses épreuves. En tant que phénomène exceptionnel, le compte-rendu a posteriori de la pérégrination est une suite et conclusion logique de la démarche[3]. Le fait de relater son expérience de voyage et sa découverte des Lieux saints, d'en faire profiter ceux qui ne peuvent prendre ou n'ont pas encore pris la route, appartient encore aux obligations incombant au pèlerin à son retour. L'éloignement géographique de la Terre sainte favorisa le développement de l'intérêt des voyageurs sur d'autres éléments que la seule sacralité des lieux. De par son statut de voyageur qui découvre de nouvelles contrées, le pèlerin est avant tout attentif à

[1] Aryeh GRABOÏS, Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge, Paris, Bruxelles 1998, p. 12–17.

[2] Mt 16,24.

[3] Les diverses démarches à entreprendre afin de pouvoir partir, sans oublier les cérémonies accompagnant le départ en pèlerinage, témoignent du caractère exceptionnel du phénomène qui situe le pèlerin hors de la société à laquelle il appartient. Cf. Elisabeth RUCHAUD, *Peregrinatio* et voyage au début du Moyen Âge. Jérusalem et la Terre sainte, dans: Mobilität: Von den Ursprüngen der Reiselust bis zu ihrem Ende in der vermessenen Welt. Deutsch-französisches Graduierten-Kolloquium 2009, Stuttgart, à paraître.

l'environnement physique des régions qu'il traverse, environnement qui reste pour lui totalement indissociable de la sacralité du pays et donc de sa démarche. Dans un premier temps, les récits de pèlerins s'attardent volontiers sur des descriptions souvent enthousiastes du lac de Tibériade, du Jourdain ou des principaux monuments de Jérusalem[4], sans oublier la mention de la présence de communautés chrétiennes[5]. Il faut néanmoins attendre le XIII^e^ siècle pour voir se dessiner chez certains un intérêt plus ou moins marqué pour l'environnement humain qui appartient, quant à lui, au monde du profane. Ces textes ont été rédigés pour la plupart par les pèlerins eux-mêmes au retour de leur voyage, par un clerc de leur entourage pour certains, ou par des auteurs compilant des récits oraux parfois longtemps après le pèlerinage en lui-même. On trouve aussi quelques mentions sporadiques de départs et de retours plus ou moins développées dans des chroniques locales. Il nous faut cependant souligner que la majorité des récits, anonymes ou non, encore à notre disposition se contente d'une énumération des sites et églises visités au cours du périple. Seuls quelques-uns l'agrémentent d'une description personnelle ou, souvent, empruntée à d'autres relations faisant autorité en la matière. Ce n'est que plus tard que de véritables traités sur la Terre sainte, insistant sur l'environnement tant physique qu'humain, commencent à circuler[6].

Le pèlerin, de par le mouvement migratoire qu'il entreprend, se trouve au cœur d'un processus de transfert d'informations direct ou indirect. L'analyse de son implication dans le processus montre qu'il s'agit d'un mécanisme tant conscient qu'inconscient. L'objectif premier de tout pèlerin reste avant tout la poursuite de sa quête spirituelle jusqu'au lieu où peut et doit s'exprimer sa dévotion. Dans le cas de Jérusalem, il s'agit bien évidemment du Saint-Sépulcre, métonymie de la ville où se concrétise le centre spirituel de la terre et se joignent expérience personnelle et héritage biblique. Par extension, lui sont associés les hauts lieux de la prédication prophétique et évangélique.

Au cours du Moyen Âge, une évolution se fait sentir dans le genre des récits de pèlerinage. Le récit est tout d'abord centré sur la motivation religieuse initiale et dont la piété s'exprime à l'arrivée par les diverses dévotions dans les Lieux saints. Les remarques et les descriptions qui l'enrichissent demeurent toujours en lien avec la quête spirituelle. Par la suite, les annotations et observations émaillant le récit, plus détachées

[4] Sans être exhaustif, on peut citer quelques récits exemplaires reprenant des descriptions géographiques des contrées traversées sur le chemin vers ou depuis Jérusalem. En 383, Égérie, journal de voyage, éd. Pierre MARAVAL, Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, Paris ²2002; vers 700, Bède le Vénérable, Liber de locis sanctis, éd. Paul GEYER, Turnhout 1965 (Corpus Christianorum Series Latina, 175), p. 251–280, traduction dans: John WILKINSON, Jerusalem Pilgrims before the Crusades, Warminster 2002, p. 216–230; vers 870, Bernard le Moine, Descriptiones, dans: Titus TOBLER (dir.), Descriptiones Terrae Sanctae, Munich 1874, traduction dans: WILKINSON, Jerusalem Pilgrims, p. 261–269.

[5] Willibald (VIII^e^ siècle) fait ainsi état de rencontres avec d'autres communautés chrétiennes en Palestine et en particulier avec des moines. Voir Andreas BAUCH, Pilgerreise Willibalds ins Heilige Land, dans: Wolfdietrich FISCHER, Jürgen SCHNEIDER (dir.), Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident, Neustadt an der Aisch 1982, p. 13–18, plus spécifiquement p. 15–16.

[6] GRABOÏS, Le pèlerin occidental (voir n. 1), p. 38–44.

du caractère exclusivement sacré de la Terre sainte, tendent à s'intéresser aux espaces géographiques et aux sociétés humaines rencontrées.

En marge des motivations uniquement religieuses, ces récits de pèlerins sont aussi des sources d'information non négligeables. À travers leur étude, plusieurs types d'informations pourraient être et ont déjà été analysés: données économiques, géographiques[7], moyens mis à disposition pour le voyage, routes empruntées[8], relations diplomatiques, événements politiques[9], risques encourus, etc. Notre propos est ici de nous intéresser plus spécifiquement à la représentation de l'autre, en tant que non-chrétien et non-occidental, et en particulier à la construction d'une image de l'autre musulman. L'élément juif a quant à lui été largement ignoré et minoré par les pèlerins, à l'exception de quelques mentions sporadiques de présence de communautés pour des fêtes ou des grands rassemblements, ou d'individus isolés. Ils n'apparaissent qu'à travers des considérations théologiques qui mettent sur un pied d'égalité contemporains et ancêtres de l'époque du Christ. Cette absence quasi-totale des juifs en Terre sainte s'explique par le fait que, considérés comme déicides, ils ont été déchus de leur droit à la Terre promise et sont donc supposés ne plus se trouver en Terre sainte[10].

À travers l'analyse, nécessairement rapide, de deux récits de pèlerins, l'un du VIII^e^ siècle et l'autre du début du XIII^e^, nous tenterons de percevoir l'équilibre se dessinant entre une image archétypale et le plus souvent caricaturale de l'autre musulman et le ressenti plus direct des pèlerins. Le choix de ces deux récits, éloignés dans le temps et différents dans le fond, permet d'établir une certaine forme de renouvellement s'opérant chez le pèlerin dans son appréhension du monde extérieur non-chrétien[11].

7 Ibid., p. 117–136.

8 Voir Françoise MICHEAU, Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem, dans: Occident et Orient au X^e^ siècle. Actes du IX^e^ congrès de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Dijon, 2–4 juin 1978), Paris 1979, p. 79–112.

9 Les diverses péripéties émaillant le trajet du grand pèlerinage allemand de 1064–1065 sont un exemple des difficultés de certains pouvoirs locaux à maintenir une route sûre, et ce malgré la conversion des Hongrois (fin du X^e^ siècle). De même, les multiples démêlés avec les pouvoirs musulmans locaux témoignent des obstacles rencontrés par les pèlerins. Voir Annales Altahenses maiores, 8, a. 1065, éd. Wilhelm von GIESEBRECHT, Edmund von OEFELE, Hanovre 1868 (Monumenta Germaniae Historica, Script. rer. Germ., [4]), p. 815–817.

10 Suzanne CONKLIN AKBARI, Idols in the East. Representations of Islam and the Orient, 1100–1450, Ithaca 2009, plus spécifiquement le chapitre 3: The Place of the Jews, p. 112–154, où l'auteur revient sur la place de l'élément juif en Orient entre chrétiens et musulmans. D'un point de vue géographique, elle souligne que les communautés juives d'Israël ont été encloses dans des espaces définis en dehors de Jérusalem (p. 115).

11 Dans un ouvrage récent, Armelle Leclercq propose une analyse comparée des sources latines et arabes sur la première croisade pour un regard croisé sur la perception de l'autre: Armelle LECLERCQ, Portraits croisés. L'image des Francs et des musulmans dans les textes sur la première croisade, Paris 2010. On regrettera cependant l'absence du récit de Thietmar dans son analyse, récit qui aurait pourtant été un exemple pertinent pour sa démonstration. L'ouvrage de Norman Daniel reste aussi une référence en ce qui concerne la construction d'une image de l'islam dans l'Occident médiéval, voir: Norman DANIEL, Islam and the West. The Making of an Image, Oxford 2000.

WILLIBALD, UN RÉCIT DU VIII^e SIÈCLE

Comme nous l'avons déjà relevé, les récits connus les plus anciens ne mentionnent que très sporadiquement et de façon tout à fait marginale les sociétés rencontrées. Même si certains éléments relatifs aux églises orientales et au monachisme sont plus ou moins disséminés dans le récit, comme par exemple chez Bernard le Moine[12], ces »descriptiones« avaient pour fonction principale de rendre compte de la démarche, des épreuves qui attendaient le voyageur courageux, du cheminement tant physique que spirituel et, une fois arrivé, de décrire les Lieux saints visités. En revanche, en aucun cas il n'avait pour objectif la description des sociétés et des habitants croisés qui appartenaient quant à eux à la sphère du profane. Une distinction précise existe en effet dans les récits entre ce qui relève du sacré – géographie du sacré, monuments, communautés chrétiennes locales, épreuves… – et ce qui appartient au monde profane – sociétés, modes de fonctionnement… – et ne peut, à ce titre, être un objet d'étude ou même seulement de description. Le récit de Willibald illustre cette approche que l'on pourrait qualifier de ›purement spirituelle‹ de la relation de pèlerinage[13].

Willibald, évêque d'Eichstätt, n'a pas écrit lui-même son récit mais l'a raconté de vive voix à des rédacteurs. Le texte fut vraisemblablement rédigé du vivant du saint, entre 760 et 780, et est connu sous deux versions. La première est l'œuvre d'une religieuse du monastère d'Heidenheim (près d'Ulm) du nom de Huneberc (ou Hugeburc). La seconde serait celle d'un diacre que Huneberc nous dit avoir assisté dans sa tâche. Malheureusement, la religieuse omet de nous préciser la date exacte de cette rédaction[14]. C'est tout juste âgé d'une vingtaine d'années, vers 720, que le jeune Willibald accompagne son frère et son père en pèlerinage à Rome. Ce dernier décédant en Italie, Willibald est alors pris d'un désir de pousser plus loin encore son périple et de se rendre jusqu'à Jérusalem. Toujours flanqué de son frère et de ses six autres compagnons dont on ignore l'identité, il va rejoindre, non sans difficulté, Jérusalem via Naples, la Sicile, l'Égypte et Chypre.

[12] Son récit nous renseigne aussi sur les conditions de circulation en mer au X^e siècle, les contrôles imposés, le système de taxation qui pèse sur son voyage, etc. Voir: Danielle RÉGNIER-BOHLER (dir.), Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyages en Terre sainte, XII^e–XVI^e siècle, Paris 1997, p. 916–927.

[13] Huneberc, Peregrinatio sive Hodoeporicon ad Terram Sanctam S. Willibaldi, éd. Titus TOBLER, Auguste MOLINIER, Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora, Osnabrück ³1966, p. 239–281; WILKINSON, Jerusalem Pilgrims (voir n. 4), p. 233–251. Pour une analyse plus complète voir: Klaus GUTH, Die Pilgerfahrt Willibalds ins Heilige Land (723–727/729). Analyse eines frühmittelalterlichen Reiseberichts, dans: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 75 (1982), p. 13–28. Sa relation, la seule connue pour le VIII^e siècle, permet de faire le lien entre les récits d'Arculf (670) et de Bernard le Sage (870).

[14] D'après certains éléments du récit, il semble que Willibald était encore vivant lorsqu'elle entreprend son ouvrage. Ce dernier étant mort en 787, les indications fournies permettent d'avancer une fourchette large de datation entre 760, date de l'installation de sa sœur Walburge à Heidenheim, et 780, après la mort de celle-ci qu'il fait enterrer à Heidenheim. RÉGNIER-BOHLER, Croisades et pèlerinages (voir n. 12), p. 893–896.

Son témoignage constitue, par sa construction, un exemple de récit oscillant entre découverte de la Terre sainte et intervention du Merveilleux et des miracles. Si le pèlerin s'attache à décrire les Lieux saints, les monuments[15] et même les communautés chrétiennes qu'il a pu croiser sur son itinéraire, les sociétés autochtones et leurs coutumes ne sont que marginalement mentionnées[16]. En effet, Willibald revient avec force détails sur son bain dans le Jourdain[17], rappel du baptême du Christ par Jean-Baptiste, il décrit les agencements des églises de Jérusalem et plus particulièrement son passage au Saint-Sépulcre. Il relate même sa rencontre avec un lion »horrible, rugissant et ouvrant la gueule comme pour les saisir et les dévorer«[18] sur leur route de retour vers le Liban. Mais, comme il le souligne par la suite, le lion »par le secours du Dieu très bon et tout puissant, partit dans une autre direction, leur laissant la voie libre«[19].

En revanche, il ne s'étend guère sur sa période de captivité à Émèse (Syrie). De passage dans la ville pour visiter la basilique dédiée à saint Jean-Baptiste, Willibald et ses compagnons sont arrêtés par les autorités musulmanes pour ne pas avoir pu présenter leur sauf-conduit en règle. Si les conditions assez douces de leur incarcération sont mentionnées[20], le narrateur ne s'attarde pas à décrire l'environnement humain côtoyé pendant cette période ni le mode de fonctionnement de la cité. Les locaux sont génériquement désignés par le terme de *sarracenus* (sarrasin) et la libération des pèlerins intervient sur l'ordre »du roi des sarrasins, appelé *Mirmumni*«[21], ce qui renvoie sans doute au titre des califes *amīr al-mu'minīn* (chef des croyants). Le récit revient en revanche plus longuement sur la bonté de leurs bienfaiteurs, un marchand prêt à payer leur rançon et un dignitaire espagnol de la cour califale, sans pour autant développer leur rôle dans la société ou leur part active à leur libération. De même, on ne trouve

[15] Dans une étude récente, Rodney Aist a entrepris d'analyser les descriptions de Willibald concernant Jérusalem et d'en tirer les conclusions concernant la topographie religieuse de la ville au VIII[e] siècle. Voir Rodney AIST, The Christian Topography of Early Islamic Jerusalem: The Evidence of Willibald of Eichstätt (700–787 CE), Turnhout 2009.

[16] Andreas Bauch dans son analyse du texte souligne les quelques mentions qui sont faites des »sarrasins«, soulignant qu'elles sont toujours faites en lien avec un élément chrétien avéré (une église, une communauté, etc.). Voir BAUCH, Pilgerreise Willibalds ins Heilige Land (voir n. 5), p. 16–17.

[17] Huneberc, Peregrinatio sive Hodoeporicon (voir n. 13), chap. 15, p. 261–262; WILKINSON, Jerusalem Pilgrims (voir n. 4), chap. 15, p. 240.

[18] »[…] unus leo, qui, aperto ore, rugiens rancusque«, dans: Huneberc, Peregrinatio sive Hodoeporicon (voir n. 13), chap. 38, p. 270; WILKINSON, Jerusalem Pilgrims (voir n. 4), chap. 28, p. 247.

[19] »Ast ille cito, omnipotentis altithroni Dei adminiculo, in alliam partem divertit, et latabat illis viam, ut pergerent«, dans: Huneberc, Peregrinatio sive Hodoeporicon (voir n. 13), chap. 28, p. 270; WILKINSON, Jerusalem Pilgrims (voir n. 4), chap. 28, p. 247.

[20] Huneberc, Peregrinatio sive Hodoeporicon, (voir n. 13), p. 257–260; WILKINSON, Jerusalem Pilgrims (voir n. 4), chap. 12, p. 236–239. La captivité semble être datée de 724.

[21] »[…] omnes simul venerunt coram rege Sarracenorum, cui nomen Mirmumni«, dans: Huneberc, Peregrinatio sive Hodoeporicon (voir n. 13), chap. 12, p. 259; WILKINSON, Jerusalem Pilgrims (voir n. 4), chap. 12, p. 237.

qu'une mention particulièrement succincte du marché de la ville[22] que le saint et ses compagnons de captivité traversent cependant quotidiennement pour se rendre à l'église. Dans le cours du récit, cet épisode n'intervient, au même titre que celui du lion, que pour montrer la foi rayonnante et la dignité des pèlerins qui s'accommodent de leur captivité et du retard pris sur leur chemin. Leur piété visible, ainsi que leur apparence physique[23], leur attire invariablement les regards, la sympathie et l'admiration.

Les récits oraux des pèlerins du IX^e^ siècle et des siècles suivants, récits dont on peut trouver une trace à travers les chroniques, insistent quant à eux sur les persécutions infligées par les sarrasins qualifiés de païens, les attaques de brigands, les emprisonnements arbitraires coupant l'élan du pèlerin, les taxes jugées abusives réclamées comme droit de passage, ou enfin les diverses profanations dont la plus emblématique reste celle du mont du Temple où aurait été installée une statue de Mahomet[24]. Il devait en réalité s'agir des vestiges sculptés de l'ancien temple de Jupiter que les observateurs occidentaux, dans leur méconnaissance de la religion islamique, considéraient comme étant une statue de Mahomet et une image monumentale de leur idolâtrie et de leur polythéisme[25]. Cette information est reprise chez presque tous les chroniqueurs[26] témoins de la première croisade, à l'exception d'Albert d'Aix qui n'en fait pas mention. Seul Guibert de Nogent, qui n'a quant à lui jamais été à Jérusalem, en sa qualité d'›historien‹ réfute l'assertion et affirme qu'il s'agit d'une calomnie[27]. Ce témoignage nous

[22] La mention du marché semble ici n'être qu'un élément topographique donné pour situer l'église dans la ville. On sait seulement que les captifs pouvaient y »acheter ce qui leur faisait plaisir«, ce qui témoigne sans doute d'un lieu de commerce relativement grand et achalandé.

[23] Ils sont décrits comme »qui iuvenes et decori et vestium ornatu induti erant bene«, Huneberc, Peregrinatio sive Hodoeporicon (voir n. 12), chap. 12, p. 259; WILKINSON, Jerusalem Pilgrims (voir n. 4), p. 237.

[24] Cette confusion entre les sculptures antiques qualifiées d'idolâtres et l'hypothétique représentation de Mahomet n'apparaît véritablement que dans les sources des croisades et n'est pas mentionnée par les voyageurs antérieurs. Les textes les plus révélateurs ont été compulsés et étudiés dans: Xenia MURATOVA, Western Chronicles of the First Crusade as Source for the History of Art in the Holy Land, dans: Jaroslav FOLDA (dir.), Crusader Art in the Twelfth Century, Oxford 1982, p. 47–62.

[25] À propos de la vision idolâtre de l'islam par l'Occident médiéval et les histoires rapportées à ce sujet voir: Jean FLORI, Croisade et chevalerie, XI^e^–XII^e^ siècles, Paris, Bruxelles 1998, p. 163–178; DANIEL, Islam and the West (voir n. 11), p. 338–343.

[26] On peut citer notamment: Raoul de Caen, Gesta Tancredi, 129, dans: Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux, vol. 3, Paris 1866, p. 695; Foucher de Chartres, Historia Iherosolymitana, I, 26, dans: Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux, vol. 3, Paris 1866, p. 357; Baudri de Bourgueil, Historia Jerosolymitana, I, 4, dans: Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux, vol. 4, Paris 1879, p. 13.

[27] Guibert de Nogent, Gesta dei per Francos, I. 3. Pour la traduction française: Guibert de Nogent, Geste de Dieu par les Francs. Histoire de la première croisade, trad. Monique-Cécile GARAND, Turnhout 1998, p. 60. Dans ce chapitre, Guibert mentionne »Mathome« (Mahomet) comme d'après des on-dit et des éléments qui lui ont été rapportés. Mais il reconnaît aussi sa méconnaissance complète sur l'histoire de Mahomet et de sa nouvelle religion qui a »complètement détourné les Orientaux de la croyance au Fils et au Saint-Esprit«. Il reste cependant sceptique face à de nombreuses rumeurs dont on lui a fait part, ces dernières ne reposant pour lui sur rien de concret (notamment en ce qui concerne cette statue de Mahomet sur le mont du Temple).

montre que Guibert de Nogent est prêt à relever et mettre en doute les assertions de son temps, mais aussi qu'il reste tout de même enclin à les employer dans le cadre d'une vérité idéologique qui l'emporterait sur l'exactitude objective de l'historien.

C'est le plus souvent à partir de ces données parcellaires et parfois volontairement détournées que tend à se dessiner, aux alentours de la première croisade, l'image de l'occupant de la Terre sainte comme étant celle d'un *Oriens horribilis* à combattre. Cette image semble encore trouver une confirmation, pour les chroniqueurs, dans les agissements du calife fatimide al-Ḥākim, qui ordonna, en 1009, la destruction totale du Saint-Sépulcre et interdit l'accès des Lieux saints aux pèlerins[28].

À l'époque des croisades, l'islam se voit ainsi caractérisé par deux éléments négatifs: tout d'abord par l'idolâtrie, en particulier la figure de Mahomet vu comme un faux prophète et une fausse divinité; puis par la luxure, qui semble qualifier le mode de vie des Orientaux[29]. Ces traits répétés et déformés à de multiples reprises en sont venus à former la base d'un stéréotype fort, marquant durablement la vision occidentale du monde musulman, stéréotype dont les récits postérieurs, malgré une véritable ›curiosité‹, auront des difficultés à se détacher[30].

MAÎTRE THIETMAR, UN CHANGEMENT DE MENTALITÉ

L'intérêt marqué pour la religion et la société musulmanes du Proche-Orient n'est véritablement à placer qu'à partir du XIII^e^ siècle[31]. Il résulte du changement des mentalités occidentales légitimant le développement d'une certaine forme de curiosité – auparavant considérée comme un vice – comme facteur de connaissance de l'»autre«, du reste du monde et par extension de soi-même. Cette évolution de la perception est sans doute à mettre en relation avec un renouveau de la philosophie et de la pensée

[28] Le fait est mentionné principalement chez Raoul Glaber (Historiae, Livre III, chap. VII,24, trad. Mathieu ARNOUX, Turnhout 1996, p. 182–183) et repris ensuite par Adémar de Chabanne. Dans une étude, John France a tenté de déterminer l'impact plus ou moins réel de cet événement en Occident. Il en est arrivé à la conclusion que mis à part Glaber, personne ou presque n'a répertorié le fait dans les chroniques locales. John FRANCE, Les origines de la première croisade: un nouvel examen, dans: Michel BALARD (dir.), Autour de la première croisade, Paris 1996, p. 45–56. Il est cependant indéniable que le fait a été repris dans l'argumentaire de la croisade, sans doute relayé par le monde byzantin qui avait entrepris une première reconstruction du Saint-Sépulcre sous Constantin Monomaque et avait demandé l'aide de l'Occident dans la région.

[29] L'ensemble de ces polémiques est repris dans: LECLERCQ, Portraits croisés (voir n. 11), p. 189–228.

[30] Daniel revient notamment longuement dans les premiers chapitres sur la construction de l'image de l'islam dans l'Occident médiéval et notamment sur cette construction comme mécanisme défensif, voir: DANIEL, Islam and the West (voir n. 11), p. 67–99.

[31] Pour une étude plus poussée, voir John TOLAN, Sons of Ishmael. Muslims Through European Eyes in the Middle Ages, Gainesville 2008. Dans cette étude, Tolan insiste plus particulièrement sur les sources du XIII^e^ siècle et postérieures (notamment tout un chapitre sur Pierre le Vénérable, p. 46–65).

grecques platoniciennes et aristotéliciennes, via le monde musulman[32]. À cela s'ajoute l'impact des nouveaux ordres prêcheurs comme celui des frères mineurs de François d'Assise, qui participe à une redécouverte des autres dans leur vocation prosélyte[33]. Malgré tout, les pèlerins de cette période, tous désireux de découvrir et de diffuser leur nouveau savoir, sont confrontés à une difficulté majeure. Il leur faut en effet pouvoir faire une distinction entre la Jérusalem idéalisée des récits évangéliques et les réalités matérielles de l'occupation musulmane. C'est ainsi qu'au début on trouve plus souvent des observations et des remarques concernant les pays limitrophes traversés qu'une analyse de l'état de la Terre sainte et de Jérusalem.

Le récit de Thietmar[34] n'échappe pas à cette dichotomie. Il offre ici une première ébauche de découverte de l'autre en dehors de toutes considérations purement théologiques ou eschatologiques. Écolâtre allemand en pèlerinage vers Jérusalem en 1217, ce frère mineur a été l'un des premiers à mettre par écrit ses observations et ses impressions au cours de son périple, et notamment sur les occupants musulmans envers lesquels il éprouve une véritable curiosité. On ne sait malheureusement que peu de choses le concernant[35], mais il est probable qu'il s'agisse de l'un des premiers frères mineurs à s'être rendu en Terre sainte, peu après la visite de saint François en Égypte[36]. Son compte rendu détaillé est aussi une importante source d'information concernant la situation de la Palestine en général et de Jérusalem en particulier, peu après la bataille de Ḥaṭṭīn (1187). Conscient des difficultés pour un pèlerin franc d'accéder aux Lieux saints, Thietmar n'hésite pas à se faire pousser la barbe et se vêtir en moine géorgien afin de circuler plus librement jusque dans des zones reculées[37]. Il livre alors une observation minutieuse non seulement de son environnement géographique, mais aussi de la société composite qu'il croise, à laquelle se mêle le classique récit des miracles dont il est le témoin ou qui lui sont rapportés. Ainsi Thietmar est-il fortement impressionné par les paysages qu'il croise sur sa route, et en particulier le désert et les mon-

[32] Alain de LIBERA, La philosophie médiévale, Paris [2]2004.

[33] Dont John TOLAN, Le saint chez le sultan: la rencontre de François d'Assise et de l'islam: huit siècles d'interprétation, Paris 2007; ID., Porter la bonne parole auprès de Babel: les problèmes linguistiques chez les missionnaires mendiants, XIII[e]–XIV[e] siècle, dans: Peter von MOOS (dir.), Entre Babel et Pentecôte. Différences linguistiques et communication orale avant la modernité (VIII[e]–XVI[e] siècle), Berlin 2008, p. 533–547; Benjamin Kedar souligne quant à lui le rôle des ordres prêcheurs (franciscains et dominicains) qui reprennent le discours et l'intérêt pour l'islam après l'échec des croisades, voir Benjamin Z. KEDAR, Crusade and Mission: European Approaches towards the Muslims, Princeton 1984.

[34] Magistri Thietmari peregrinatio, éd. J. C. M. LAURENT, Hambourg 1857, traduction française par Christiane DELUZ, Le pèlerinage de Maître Thietmar, dans: RÉGNIER-BOHLER, Croisades et pèlerinages (voir n. 12), p. 928–958.

[35] Il est probablement originaire de Westphalie puisqu'il dit avoir rencontré des compatriotes de cette région prisonniers à Damas. Voir RÉGNIER-BOHLER, Croisades et pèlerinages (voir n. 12), p. 936–937.

[36] TOLAN, Le saint chez le sultan (voir n. 33).

[37] RÉGNIER-BOHLER, Croisades et pèlerinages (voir n. 12), p. 940. Il s'agit en l'occurrence pour lui de se rendre, par la route de la côte, d'Acre au mont Carmel pour y vénérer le »corps de la bienheureuse Catherine d'où s'écoule une huile Sainte«. Il s'agit sans aucun doute du monastère de Sainte-Catherine sur le mont Sinaï.

tagnes de Transjordanie[38]. Au cours de son séjour à Damas, il entend parler de captifs occidentaux, dont quelques compatriotes, mais, ne pouvant les rencontrer, il n'engage qu'un échange de lettres, et semble marqué par son impuissance à demander leur libération[39]. Il semble enfin tout particulièrement fasciné par les communautés chrétiennes locales chez qui ils séjournent, retrouvant chez elles, lui semble-t-il, des éléments directement issus des premiers chrétiens[40].

Esprit curieux de tout, il observe très attentivement les musulmans de Damas et de ses alentours, qui sont pour lui une véritable découverte. L'ensemble de sa description repose sur un mode dichotomique entre admiration et rejet. Il met ainsi en exergue un certain nombre de qualités dignes selon lui de louanges et même d'admiration de la part des chrétiens. La plus importante est la piété dont ils font preuve dans leur foi et sa pratique. Revenant sur la transformation en mosquée d'un ancien monastère dédié à saint Paul[41], il décrit avec une certaine admiration les rites de purification par l'eau, qu'il compare à la confession, et l'appel à la prière quatre fois par jour par le »héraut«. L'application et la piété dont il est le témoin l'impressionnent favorablement et il va même jusqu'à regretter de ne pas les retrouver avec autant de force chez ses coreligionnaires. En revanche, après avoir décrit le statut de la femme, il condamne fermement la polygamie qu'il considère, à l'instar de l'ensemble des Occidentaux, comme un vice. De même, s'il admire le jeûne sévère du ramadan et sa stricte observance, il qualifie les plantureux repas suivant la rupture du jeûne d'orgies. Il en conclut, dans la lignée d'une imagerie bien implantée, que la religion islamique, malgré d'indéniables et remarquables qualités, comporte intrinsèquement un aspect vicieux et luxurieux qui en détourne le message premier[42].

S'il est un des premiers récits connus à s'intéresser à la société musulmane et à en rapporter quelques éléments, ses descriptions demeurent avant tout superficielles, souvent erronées, toujours marquées par des stéréotypes antérieurs et tout à fait déformées. Elles connurent cependant un certain retentissement en Occident où tout ou partie de son récit fut repris à plusieurs reprises et assez largement diffusé. Il en vint même à devenir un modèle de relation de pèlerinage, en particulier pour ses descriptions et son analyse des communautés humaines et de la société musulmane qui furent réemployées à plusieurs reprises sans que leurs auteurs ne citent pour autant leur source[43].

Malgré une véritable curiosité et un intérêt sans aucun doute sincère pour comprendre et connaître un monde ›exotique‹ qui lui était totalement étranger, malgré une tentative d'objectivité dans son analyse des sociétés qu'il a pu rencontrer en Syrie et à Jérusalem hors de toute considération théologique ou exégétique, Thietmar reste pro-

38 Ibid., p. 934.
39 Ibid., p. 936–937.
40 Ibid., p. 937–939.
41 Ibid., p. 936.
42 Voir Aryeh GRABOÏS, La découverte du monde musulman par les pèlerins européens au XIII^e siècle, dans: Al-Masaq 5 (1992), p. 29–46; GRABOÏS, Le pèlerin occidental (voir n. 1), p. 144–151.
43 RÉGNIER-BOHLER, Croisades et pèlerinages (voir n. 12), p. 929–930.

fondément imprégné par les stéréotypes antérieurs d'un *Oriens horribilis* idolâtre et luxurieux. Les renseignements qu'il a recueillis à propos du califat de Bagdad sont évasifs. D'un point de vue institutionnel, il rapproche le califat de l'Église catholique afin de faire comprendre l'autorité religieuse des califes, et va même jusqu'à qualifier ce dernier de »pape des Sarrasins«. Mais il change de discours concernant leurs comportements qui sont à ses yeux vicieux et dépravés, en particulier en ce qui concerne l'usage du harem[44]. Enfin, ses informations sur la vie de Mahomet tiennent en quelques lignes relativement vagues, reprenant là encore quelques idées communes répandues en Occident.

L'exposé le plus complet sur l'islam n'intervient finalement que près d'un siècle plus tard, sous la plume du dominicain florentin Ricoldo da Monte Croce (vers 1300) qui, parlant couramment l'arabe et lecteur averti du Coran, se trouvait à Bagdad où il put véritablement observer la société musulmane[45]. Son récit, qui mériterait une analyse particulière, demeure cependant un *unicum* au sein d'une littérature qui reste le plus souvent marquée par les stéréotypes et les préjugés et est même par la suite enrichie par l'imagerie fabuleuse de l'Orient.

CONCLUSION

En conclusion, il faut bien souligner qu'il ne s'agit ici que de remarques générales sur le genre de la relation de pèlerinage et les informations sur l'Orient que l'historien contemporain peut espérer y trouver et ce dans seulement deux récits.

Chaque pèlerin ayant sa propre expérience personnelle du voyage et de la rencontre avec le monde musulman, chaque relation, malgré des éléments communs, en offrira une vision plus ou moins particulière. Le récit de Willibald, s'il n'analyse pas la société musulmane, ne véhicule pas pour autant une image véritablement négative des geôliers qui paraissent être plutôt considérés comme une entité presque négligeable. L'élément musulman n'est développé dans le cours du récit qu'en tant que péripétie, au même titre que les tempêtes maritimes ou les attaques, une épreuve ne venant que compléter le déroulement du pèlerinage en marge de la découverte des Lieux saints. Il faut aussi prendre en considération que Willibald relate son expérience dans les années 720, une période à laquelle le monde arabo-musulman est encore véritablement mal connu en Occident.

Chez Thietmar en revanche, une ébauche d'analyse du monde profane est sensible mais pas encore véritablement aboutie. S'il pose un regard qu'il veut objectif sur le monde qui l'entoure au cours de sa pérégrination vers Jérusalem, son récit traduit

[44] Ibid., p. 940.

[45] Voir Marie-Thérèse D'ALVERNY, La connaissance de l'islam en Occident du XI^e siècle au milieu du XIII^e siècle, dans: L'occidente e l'Islam nell'alto medioevo, Settimane di Studi di Spoleto, t. 7, Spolète 1964, p. 577–602; René KAPPLER (dir.), Ricoldo da Monte Croce Pérégrination en Terre sainte et au Proche Orient: texte latin et traduction. Lettres sur la chute de Saint-Jean d'Acre: traduction, Paris 1997.

encore un certain nombre de préjugés et de méconnaissances tant de la société que de la religion qu'il découvre.

Ainsi, même si une évolution certaine tend à se faire sentir dans le genre littéraire, l'étude approfondie de ces deux récits, étude tout juste esquissée ici, montre combien la construction de l'image de l'autre par les pèlerins chrétiens occidentaux, malgré des ajustements, des descriptions plus précises et des connaissances accrues au fil du temps, reste toujours marquée par des bases fondées sur des récits anciens et un phénomène de confrontation.

À travers ces deux exemples, mon but initial n'était pas de dire que la représentation négative des musulmans a seulement été une construction mentale à mettre au crédit des pèlerins occidentaux. Au contraire! Ces derniers n'ont finalement que repris et développé ce qui était déjà considéré à l'époque comme étant une vérité idéologique d'un islam luxurieux et idolâtre. Cette image s'avère être une construction progressive formée en différentes couches autour des relations complexes et conflictuelles de communautés rivales se côtoyant sur des marges disputées. Les pèlerins médiévaux d'avant la première croisade, en tant que ›témoins directs‹, n'ont fait que participer à la diffusion de cette première vision. Avec eux, ce que l'on pourrait définir comme l'›élément musulman‹ devient une péripétie du récit, une étape presque obligatoire qui démontre toute la difficulté de la route et qui vise à fortifier et éprouver la foi du fidèle pendant son chemin vers Jérusalem. Il n'est toutefois pas possible de déterminer une seule et unique image de l'autre musulman à partir des seuls témoignages de pèlerins. Cette construction est le fruit d'une multiplicité d'images qui proviennent de différents horizons et qui se diffusent à plus ou moins grande échelle en Occident.

Par la suite et malgré une véritable curiosité à l'égard des éléments extérieurs dont témoignent les récits postérieurs, l'image de l'autre reste profondément ancrée dans ce premier stéréotype encore renforcé par les difficultés politiques. Une vision dichotomique entre *Oriens horribilis* et fascination de l'exotisme permet d'amorcer une dissociation entre les deux visions pas encore totalement intégrée.

NICOLAS DROCOURT

Quelques aspects du rôle des ambassadeurs dans les transferts culturels entre Byzance et ses voisins (VII^{e}–XII^{e} siècle)

L'influence culturelle de l'Empire byzantin sur ses voisins méditerranéens est un fait désormais bien établi, notamment à l'époque médio-byzantine qui retiendra notre attention ici. Avec une intensité variable dans le temps et des raisons semblables ou distinctes, l'Occident chrétien comme les territoires de l'Islam semblent avoir pleinement tiré profit, sur le plan culturel, des relations multiples et multiformes entretenues avec Byzance. Dans ce cadre, l'activité diplomatique paraît plus particulièrement avoir été au cœur de ces échanges. Nous souhaiterions en mettre en avant quelques éléments, en insistant sur le rôle tenu par les ambassadeurs – sans pour autant nier les autres acteurs des transferts culturels[1].

L'étude des envoyés diplomatiques soulève toutefois de nombreuses questions. Un premier regard sur les textes montre que cette influence des ambassadeurs en matière culturelle est loin d'être nette ou explicite. Pire, elle semble même assez restreinte. En outre, il est certain que de mentionner et/ou de décrire un contact diplomatique revêt toujours un sens particulier, tant dans les textes narratifs que normatifs. Si, par définition, tout contact diplomatique est affaire d'échanges, celui décrit par un auteur s'avère d'abord une rencontre à distance entre deux souverains ayant délégué un ou plusieurs émissaires officiels dans ce but – de manière temporaire rappelons-le. Lorsqu'un transfert culturel peut être appréhendé dans nos sources, il rejaillit donc d'abord et avant tout sur ces souverains en contact, et moins sur les ambassadeurs. Cette absence relative est d'autant plus préjudiciable que ces derniers sont, au contraire, les acteurs de premier plan des dits contacts. Ce paradoxe apparent mérite pleine attention. Il conduira à saisir dans quelle mesure il faut désormais considérer que les envoyés officiels ne sont pas de simples intermédiaires à vocation politique. Ils sont aussi vecteurs, encore trop négligés, d'objets, de connaissances, de savoirs.

[1] Songeons ainsi aux marchands, pèlerins, moines gyrovagues, transfuges, ou aux prisonniers de guerre; sur ces derniers: Sofia PATOURA, Οἱ αἰχμάλωτοι ὡς παράγοντες ἐπικοινωνίας καὶ πληροφόρησης (4ος–10ος αἰ), Athènes 1994. Dans la présente étude, la question des échanges diplomatiques de Byzance avec ses voisins septentrionaux et balkaniques, plus éloignés de la Méditerranée, sera volontairement laissée de côté.

LES AMBASSADEURS, VECTEURS ATTESTÉS D'ÉCHANGES CULTURELS

A priori, un premier mode de transfert culturel par la voie diplomatique est incarné par l'échange de dons. Notre documentation écrite montre que tout contact officiel s'accompagne invariablement de dons. Longtemps perçus dans une perspective agonistique du don et du contre-don seyant aux rites diplomatiques, dans la continuité des études de Marcel Mauss et de ses épigones[2], certains travaux récents tendent à les considérer dans leur dimension économique et commerciale[3]. Bien plus, de tels dons ont aussi une valeur culturelle, et notamment intellectuelle lorsqu'il s'agit de manuscrits[4]. En dehors de ces derniers, la portée exacte de ces cadeaux diplomatiques une fois acquis par un souverain reste toutefois délicate à jauger tant les textes restent, globalement, silencieux[5]. Il peut être aisé de discerner, plus que d'établir avec certitude, les conséquences culturelles du transfert de ces objets. Il place, à l'évidence, l'ambassadeur dans une position de choix sur ce plan tant, répétons-le, le recours au don s'avère automatique et que son absence est jugée offensante[6]. Cependant, le silence ou l'absence de précision des textes suggère le plus souvent que l'émissaire officiel n'est jamais qu'un simple intermédiaire entre deux souverains, qu'il ne joue qu'un rôle passif.

Dans certains cas toutefois, l'influence culturelle de l'ambassadeur est plus explicite. Les exemples les plus aboutis en ce sens sont illustrés par les échanges diplomatiques entre la cour byzantine et les califes abbassides au IX^e^ siècle. Ils sont remarquables car

2 Anthony CUTLER, Les échanges de dons entre Byzance et l'Islam (IX^e^–XI^e^ siècles), dans: Journal des savants 1/1 (1996), p. 51–66, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jds_0021-8103_1996_num_1_1_1594 (26/6/2012); Peter SCHREINER, Diplomatische Geschenke zwischen Byzanz und dem Westen ca. 800–1200: Eine Analyse der Texte mit Quellenanhang, dans: Dumbarton Oaks Papers 58 (2004), p. 251–282; Telemachos C. LOUNGHIS, Die byzantinischen Gesandten als Vermittler materieller Kultur vom 5. bis ins 11. Jahrhundert, dans: Kommunikation zwischen Orient und Okzident. Alltag und Sachkultur, Vienne 1994 (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, 16), p. 49–67. Voir enfin les études relatives à la période médio-byzantine dans: Mitteilungen zur Spätantiken Archäologie und Byzantinischen Kunstgeschichte 4 (2005), sur lesquelles nous reviendrons.

3 Anthony CUTLER, Gifts and Gift Exchanges as Aspects of Byzantine, Arab and Related Economies, dans: Dumbarton Oaks Papers 55 (2001), p. 245–278; ID., Significant Gifts: Patterns of Exchange in Late Antique, Byzantine, and Early Islamic Diplomacy, dans: Journal of Medieval and Early Modern Studies 38 (2008), p. 79–102.

4 Juan SIGNES CODOÑER, La diplomacia del libro en Bizancio. Algunas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los Árabes en los siglos VIII–X, dans: Scrittura e civiltà 20 (1996), p. 153–187; John LOWDEN, The Luxury Book as Diplomatic Gift, dans: Jonathan SHEPARD, Simon FRANKLIN (dir.), Byzantine Diplomacy, Aldershot 1992, p. 249–260; Avinoam SHALEM, Objects as Carriers of Real or Contrived Memories in a Cross-cultural Context, dans: Mitteilungen zur Spätantiken Archäologie (voir n. 2), p. 103–104 et 115.

5 Sur la dimension politique des dons offerts: Franz TINNEFELD, *Mira varietas*. Exquisite Geschenke byzantinischer Gesandtschaften in ihrem politischen Kontext (8–12. Jh.), dans: Mitteilungen zur Spätantinken Archäologie (voir n. 2), p. 121–137.

6 Voir François-Louis GANSHOF, Le Moyen Âge. Histoire des relations internationales, vol. 1, Paris 1953, p. 125.

ils concernent précisément plusieurs émissaires nommément cités dans les textes grecs, outre le fait qu'ils mettent en scène des grands savants du monde byzantin de ce siècle: Jean le Grammairien, Photius, et, dans une moindre mesure puisqu'il n'agit pas en ambassadeur, Léon le Mathématicien[7]. Celui de Jean le Grammairien reste plus central pour nos propos. Il s'est bien rendu, lui, à Bagdad, envoyé par l'empereur Théophile en 829–830; il a peut-être effectué une seconde mission en 831 à Damas[8]. Les chroniqueurs grecs détaillent largement sa mission, en insistant sur plusieurs aspects: la nature et la richesse des dons par lesquels il brille auprès du calife, ses qualités d'éloquence, notamment dans les tractations relatives à un échange de prisonniers entre les deux États[9]. Nous noterons qu'il n'est pas question d'échange de manuscrits dans ces passages. Toutefois, le cas de Jean le Grammairien doit retenir notre attention car il s'avère bien un vecteur culturel d'importance, ici dans le domaine de l'architecture. Si l'on en croit Jean Skylitzès:

> Jean, donc, une fois revenu auprès de Théophile, lui raconta ce qu'il avait vu en Syrie et persuada l'empereur de faire ériger le palais de Bryas sur le modèle des constructions sarrasines, en parfaite conformité avec leur plan et la variété de leur décoration; lui-même veillerait sur ce palais et serait l'architecte de cette construction. Il persuada l'empereur, donc, et le travail se fit jusqu'à son terme selon les indications de Jean […][10].

Le palais est de la sorte bâti sur la rive asiatique du Bosphore, avec une addition toutefois: une église attenante, à trois absides[11]. Un tel cas n'est pas sans rappeler un autre

[7] L'historiographie récente a beaucoup discuté de la portée, voire de l'historicité, des contacts relatifs aux deux derniers cas: Dimitri GUTAS, Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (II^e–IV^e/VIII^e–X^e siècles), Paris 2005, p. 270; remise en cause du déplacement de Photius, par Vasiliki VLYSSIDOU, Σχετικὰ μὲ τὴν πρεσβεία τοῦ Φωτίου ἐπ' Ἀσσυρίους, dans: Δίπτυχα 5 (1992), p. 270–279. Voir encore Paul MAGDALINO, The Road to Baghdad in the Thought-World of Ninth-Century Byzantium, dans: Leslie BRUBAKER (dir.), Byzantium in the Ninth-Century: Dead or Alive?, Aldershot 1998, p. 195–213; on peut ajouter le cas de Constantin-Cyril, lui aussi prenant part à une mission à Bagdad: Barbara ROGGEMA, The Life of Constantine-Cyril, dans: David THOMAS, Barbara ROGGEMA (dir.), Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, vol. 1 (600–900), Leyde, Boston 2009 (History of Christian-Muslim Relations, 11), p. 799–803.

[8] Theophanus Continuatus, éd. Immanuel BEKKER, Bonn 1838, p. 95–97; Nike KOUTRAKOU, Highlights in Arab-Byzantine Cultural Relations (IXth–XIth Centuries A.D.): An Approach through Diplomacy, in: Yacoub Yousef AL-HIJJI, Vassilios CHRISTIDÈS (dir.), Cultural Relations between Byzantium and the Arabs, Athènes 2007, p. 88.

[9] Jean SKYLITZÈS, Σύνοψις ἱστοριῶν, éd. Ioannes THURN, Berlin, New York 1973, p. 57–58, Jean ZONARAS, Ἐπιτομὴ ἱστοριῶν, éd. Theodor BÜTTNER-WOBST, Bonn 1897, vol. 3, p. 406. Plus largement, ce contact est aussi à relier au renouveau du savoir antique, tant à Constantinople qu'à Bagdad: Paul MAGDALINO, L'orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VII^e–XIV^e siècle), Paris 2006 (Réalités byzantines, 12), p. 64–65.

[10] Jean SKYLITZÈS, Σύνοψις ἱστοριῶν (voir n. 9), p. 57–58, ID., Empereurs de Constantinople, trad. Bernard FLUSIN, annoté Jean-Claude CHEYNET, Paris 2003, p. 54, dont nous reprenons la traduction.

[11] Alessandra RICCI, The Road from Baghdad to Byzantium and the Case of the Bryas Palace in Istanbul, dans: BRUBAKER (dir.), Byzantium in the Ninth-Century (voir n. 7), p. 131–149;

épisode du début des relations entre Byzance et les Abbassides. D'après al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, un émissaire byzantin se rendit à Bagdad auprès d'al-Mahdī et au nom de l'empereur Léon IV, au début du règne de ce dernier, soit vers 775–776. Il serait venu féliciter le nouveau calife de son accession au trône. L'auteur arabe du XI^e^ siècle avance ainsi que cet émissaire fut un patrice, et décline son nom dans lequel l'historiographie moderne devine un certain Tarasios. Il explique surtout que ce même envoyé officiel aurait donné de précieux conseils au calife, par l'intermédiaire de son vizir, pour la construction de moulins à eau. Bien plus, il aurait lui-même œuvré pour leur édification à Bagdad, au point d'ailleurs que l'on finit par leur donner le nom de »moulins du patrice« (*arḥā' al-batrīq*), et que Tarasios aurait pu conserver les revenus tirés de leur usage jusqu'à sa mort[12].

Au-delà du seul domaine architectural, des émissaires peuvent aussi s'illustrer pour l'intérêt qu'ils accordent à d'autres dimensions des échanges culturels, ainsi celle liée aux manuscrits. Elle n'est que fortement supposée dans le cas de Jean le Grammairien au regard des textes, mais c'est un aspect dans les relations culturelles qui revient très souvent. Un auteur arabe relate ainsi le cas d'émissaires arabo-musulmans escortés jusqu'à Éphèse, où ils viennent vénérer la caverne des Sept Dormants, et où ils peuvent collecter des manuscrits anciens[13]. Le fait est intéressant, en outre, car il démontre que l'acquisition de tels manuscrits peut aussi se faire hors de Constantinople dans l'Empire byzantin[14]. Il est du reste en partie prolongé par le récit de l'ambassadeur Abū Isḥāq b. Šahrām un siècle plus tard, au milieu du X^e^ siècle. Dans son »Catalogue« (»al-fihrist«), Ibn an-Nadīm relate la manière dont cet émissaire de l'émir hamdanide d'Alep demanda à plusieurs reprises à l'empereur de lui ouvrir »un temple de construction ancienne«, lieu de culte des »anciens Grecs (*Yūnān*)« qui était resté clos »depuis le temps où les Rūm s'étaient convertis au christianisme«. L'ambassadeur finit par avoir gain de cause car le temple, »à trois jours de Constantinople«, lui fut ouvert. Il put ainsi en admirer et en décrire tant la beauté architecturale et les inscriptions que la

Alireza NASER ESLAMI, Architettura tra Bisanzio e l'Islam, dagli Omayyadi ai Comneni: incroci e interazioni, in: Arturo C. QUINTAVALLE (dir.), Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam, Milan 2007, p. 477–488, ici p. 482.

12 Ilse ROCHOW, Zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Kalifat in der Zeit der syrischen Dynastie, in: Claudia SODE, Sarolta A. TAKÁCS (dir.), Novum Millenium. Studies on Byzantine History and Culture dedicated to Paul Speck, Aldershot 2001, p. 305–326, ici p. 316, avec la bibliographie. Soulignons que, pour tôt qu'il apparaisse dans les relations diplomatiques entre Byzance et l'Islam, cet épisode d'entraide technique connaît deux antécédents célèbres avec les demandes d'aide des califes omeyyades aux Byzantins pour la rénovation et/ou transformation des mosquées de Médine et de Damas, voir Andreas KAPLONY, Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen, 639–750. Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie, Berlin 1996 (Islamkundliche Untersuchungen, 208), p. 163–173, 183–188, épisodes jugés historiques par cet auteur mais au sein desquels le rôle précis d'ambassadeur n'apparaît pas.

13 Voir les références de KOUTRAKOU, Highlights (voir n. 8), p. 88, n. 16, de même que Oya PANCAROĞLU, Caves, Borderlands and Configurations of the Sacred Topography in Medieval Anatolia, dans: Gary LEISER (dir.), Les Seldjoukides d'Anatolie, Mésogeios 25–26 (2005), p. 254–256.

14 Voir SIGNES CODOÑER, La diplomacia del libro (voir n. 4), p. 164–170.

grande »quantité de livres anciens, de quoi charger un grand nombre de chameaux«, livres dont l'état de conservation était très variable, de ceux en excellent état à ceux »mangés par les vers«[15].

Plusieurs éléments se dégagent de ce texte[16]. Le fait tout d'abord que l'émissaire ne semble pas revenir de cette visite avec des manuscrits. Le fait ensuite que ce texte s'avère au total très critique vis-à-vis des Byzantins, qui ne savent se rendre compte du patrimoine culturel et intellectuel dont ils disposent dans leur empire. C'est là une critique traditionnelle, dès le IXe siècle abbasside, qui s'apparente de ce fait à un *topos*: celui d'un héritage hellénique ancien que les Rūms/Byzantins ne sauraient conserver et encore moins employer correctement du fait de leur christianisme, véritable fossoyeur de ce patrimoine[17]. Des vues récurrentes sous la plume de plusieurs auteurs arabes aux IXe et Xe siècles qui se superposent à une autre rhétorique, celle relative à la survalorisation de soi ou de son camp par rapport à un partenaire diplomatique. Cette »rhétorique des ambassades« invite le lecteur à se méfier de témoignages qui visent à exagérer démesurément les conséquences culturelles d'un contact diplomatique, ou, inversement, à nier son intérêt lorsque l'apport culturel en question provient du camp adverse. Il n'empêche que, pour le XIe siècle encore, un texte arabe mentionne la présence d'un éminent ambassadeur abbasside à la recherche de manuscrits dans la capitale byzantine: le poète et vizir Abū Naṣr al-Manāzī[18].

Si cette quête de manuscrits renforce le poids culturel des contacts diplomatiques et le rôle clé de certains émissaires officiels, elle n'est toutefois pas l'apanage des relations entre Byzance et l'Islam. Plusieurs émissaires provenant de l'Occident chrétien témoignent d'un intérêt intellectuel assez proche, notamment pour les manuscrits. Le fait est important car si l'on a souvent insisté sur l'asymétrie entre l'Occident chrétien et Byzance dans le domaine des échanges culturels – et dans celui des arts par

[15] AL-NADÎM, Fihrist, éd./trad. Bayard DODGE, The Fihrist of al-Nadîm. A Tenth century Survey of Muslim Culture, New York, Londres 1970, vol. 2, p. 585–586; pour la traduction française: Aleksandr A. VASILIEV, Byzance et les Arabes, vol. 2: La dynastie macédonienne. 2e partie: extraits des sources traduites, éd. française préparée par Henri GRÉGOIRE et Marius CANARD, Bruxelles 1950, p. 295–296.

[16] Voir notre analyse: La diplomatie médio-byzantine et l'Antiquité, dans: Anabases 7 (2008), p. 57–87, ici p. 66–69.

[17] GUTAS, Pensée grecque (voir n. 7), p. 138–143.

[18] Voir Nadia-Maria EL CHEIKH, Byzantium Viewed by the Arabs, Cambridge Mass. 2004 (Harvard Middle Eastern Monographs, 36), p. 110. Au-delà des seuls émissaires officiels, d'autres intermédiaires peuvent s'illustrer dans la réussite d'un transfert culturel après la livraison d'un manuscrit. La vive émulation dans les domaines botanique et pharmacologique à Cordoue, à la suite de l'arrivée du »Materia medica« de Dioscoride, doit beaucoup à un certain moine Nicolas, interprète envoyé par Constantinople à la demande de Cordoue après la venue d'une délégation byzantine apportant le dit texte: VASILIEV, Byzance et les Arabes (voir n. 15), p. 186, et Franz DÖLGER, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, 1. Teil, 2. Halbband, Regesten von 867–1025, zweite Auflage neu bearbeitet von Andreas E. MÜLLER, unter verantwortlicher Mitarbeit von Alexander BEIHAMMER, Munich 2003, n° 657 et 659.

exemple[19] – cette analyse connaît quelques reconsidérations récentes[20]. En lien avec l'activité diplomatique, il a aussi été mis en évidence que certaines périodes, quand cette activité s'intensifiait, étaient aussi des périodes propices aux transferts culturels, artistiques et/ou intellectuels: ainsi au tournant du VIII^e^ et du IX^e^ siècle[21], ou dans la seconde partie du X^e^[22], lorsque émergent en Occident des rivaux impériaux à Byzance.

Dans cette logique, on n'attend pas le XII^e^ siècle pour trouver mention d'émissaires revenant de Byzance chargés de manuscrits dont les élites occidentales tirent un grand profit. Déjà à la fin du IX^e^ siècle, Anastase le Bibliothécaire en fournit un bel exemple. Son rôle au sein de la curie pontificale est bien connu, tout comme la mission qu'il mène à Constantinople au nom de l'empereur carolingien Louis II, en 869–870, non sans défendre d'ailleurs les intérêts de la papauté d'alors. Il revient de la capitale byzantine avec les actes grecs du VIII^e^ concile œcuménique, qui s'est tenu dans la capitale impériale, et traduit ces actes en latin[23]. Il écrit aussi une »Chronographia tripertita« qui reprend la traduction de plusieurs chroniques grecques. Ce document s'avère l'une des sources majeures pour la connaissance de l'histoire de l'Empire romain d'Orient de la fin du III^e^ siècle jusqu'au début du IX^e^; en outre, ce texte devient aussi un des premiers moyens écrits de connaître en Occident les débuts de l'islam et son expansion[24].

Reconnaissons toutefois que le lien entre cette mission sur le Bosphore et l'acquisition précise de ces textes reste hypothétique – Anastase ayant pu se procurer autrement ces manuscrits, notamment par le biais de la communauté monastique grecque de Rome[25]. Il est toutefois difficile de croire que sa présence diplomatique sur le Bosphore ne l'ait pas conduit à acquérir des manuscrits, ne serait-ce qu'au regard de la

[19] Voir André GRABAR, L'asymétrie des relations de Byzance et de l'Occident dans le domaine des arts du Moyen Âge, dans: Irmgard HUTTER (dir.), Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters, Vienne 1984, p. 9–24.

[20] Leslie BRUBAKER, Material Culture and the Myth of Byzantium, dans: Girolamo ARNALDI, Guglielmo CAVALLO (dir.), Europa medievale e mondo bizantino, Contatti effettivi e possibilità di studi comparati, Rome 1997, p. 33–41.

[21] Walter BERSCHIN, Die Ost-West-Gesandtschaften am Hof Karls des Großen und Ludwigs des Frommen (768–840), dans: Paul Leo BUTZER, Maximilian KERNER, Walter OBERSCHELP (dir.), Karl der Große und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa, 2 vol., Turnhout 1997, vol. 1, p. 157–172.

[22] Voir Krijna N. CIGGAAR, Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962–1204: Cultural and Political Relations, Leyde, New York, Cologne 1996 (The Medieval Mediterranean: Peoples, Economies and Culture, 400–1453, 10), p. 212–215.

[23] Liber pontificalis, éd. Louis DUCHESNE, Paris ²1955, vol. 2, p. 181, 184–185; Walter BERSCHIN, Medioevo greco-latino: da Gerolamo a Niccolò Cusano, Naples 1989, p. 214.

[24] Voir la notice de Bronwen NEIL, dans: THOMAS, ROGGEMA (dir.), Christian-Muslim Relations (voir n. 7), p. 786–790, de même que Paolo CHIESA, Matilde CUPICCIA, Adele GALLI, Anastasius Bibliothecarius, dans: Paolo CHIESA, Lucia CASTALDI (dir.), La trasmissione dei testi latini del Medioevo, vol. 2, Florence 2005 (Millenio Medievale, 57), p. 100–103.

[25] Voir BERSCHIN, Medioevo greco-latino (voir n. 23), p. 210–213; voir aussi Paolo CHIESA, Traduzioni e traduttori a Roma nell'alto Medioevo, dans: Roma fra Oriente e Occidente, Spolète 2002 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'-alto Medioevo, 49), p. 455–487, et notamment p. 468–471. Le lien entre une traduction par Anastase d'un texte hagiographique et l'une de ses missions diplomatiques auprès des Bénéventains est établi dans un cas: ibid., p. 470–471.

quinzaine de textes hagiographiques dont il s'est fait le traducteur en latin[26]. En outre, il est possible qu'un autre émissaire officiel, byzantin celui-ci, ait fait office d'interprète pour les passages grecs les plus difficiles à traduire en latin au sein des actes du concile de Constantinople de 869–870[27]. Au contraire, le lien entre manuscrit et émissaire est très net avec la venue, un demi-siècle plus tard, d'un envoyé du duc de Naples à Constantinople, missionné pour des raisons qui restent inconnues. L'archiprêtre Léon, chargé de cette mission, rapporte à Naples et traduit en latin une version manuscrite grecque relatant l'histoire et les exploits d'Alexandre, roi de Macédoine. Il donne ainsi la première version latine du »Roman d'Alexandre«, dont le succès en Occident n'est plus à décrire[28]. Le prologue de cette version, dans lequel Léon relate ce transfert, justifie aussi la traduction d'une œuvre entièrement profane, dépourvue de toute citation scripturaire, en lui accordant toutefois une finalité pieuse[29].

Les cas d'ambassadeurs latins qui sont de grands passeurs de manuscrits depuis l'Orient byzantin vers l'Occident chrétien se multiplient par la suite, aux XI^e^ et XII^e^ siècles. Si une mission diplomatique reste limitée dans le temps, ces exemples renforcent l'idée du choix d'émissaires qui sont aussi de grandes figures intellectuelles de leur temps. Les relations entre Constantinople et la cour impériale germanique consolident, on le sait, les échanges culturels entre ces deux empires. Le mariage, négocié à Constantinople, entre Théophano, nièce de Jean Tzimiskès, et le futur Otton II est ainsi le point de départ d'une forme de transfert culturel depuis Byzance vers l'Occident chrétien – comme il a souvent été remarqué[30]. Jean Philagathos de Plai-

[26] Chiffre avancé par Juan SIGNES CODOÑER, El esplendor de Bizancio y las traducciones del griego al latín antes de la Cruzadas, dans: Álvaro SÁNCHEZ-OSTIZ, José B. TORRES, Ramón MARTÍNEZ (dir.), De Grecia a Roma y de Roma a Grecia. Un camino de ida et vuelta, Pampelune 2007, p. 407–420, ici p. 412. Il faut en outre souligner la dimension politique et diplomatique du choix des textes traduits par Anastase, comme s'y emploie Claudio LEONARDI, Anastasio Bibliotecario e le traduzioni dal Greco nella Roma altomedievale, dans: Michael W. HERREN, Shirley A. BROWN (dir.), The Sacred Nectar of the Greeks: the Study of Greek in the West in the Early Middle Ages, Londres 1988, p. 277–296, ici p. 285–289.

[27] C'est l'hypothèse retenue pour expliquer la mention d'un *interpres doctior* ayant secondé Anastase dans son travail de traducteur: CHIESA, Traduzioni e traduttori (voir n. 25), p. 482, n. 64: il faudrait y entrevoir un certain Théognoste, higoumène constantinopolitain et, surtout, envoyé impérial et patriarcal à Rome en 871, voir Daniel NERLICH, Diplomatische Gesandtschaften zwischen Ost und Westkaisern, 756–1002, Bern 1999 (Geist und Werk der Zeiten. Arbeiten aus dem Historischen Seminar der Universität Zürich, 92), p. 285.

[28] Sur la tradition de ce texte, voir Paolo CHIESA, Leo Archypresbyter, dans: La trasmissione dei testi latini del Medioevo (voir n. 24), p. 421–432; Friedrich PFISTER, Der Alexanderroman des Archipresbyters Leo, Heidelberg 1913, p. 5–8, date cette mission entre 944 et 959, suivi par Corinne JOUANNO, Naissance et métamorphoses du »Roman d'Alexandre«. Domaine grec, Paris 2002, p. 39, n. 52.

[29] Voir Thomas GRANIER, La culture lettrée des élites princières et ducales de l'Italie méridionale latine, VIII^e^–XI^e^ siècle, dans: François BOUGARD, Régine LE JAN, Rosamond MCKITTERICK (dir.), La culture du haut Moyen Âge: une question d'élites?, Turnhout 2009 (Haut Moyen Âge, 7), p. 171–186, ici p. 180–181.

[30] CIGGAAR, Western Travellers (voir n. 22), p. 209–212, 217–218. Angelikè G. PANAGOPOULOU, ΘΕΟΦΑΝΩ. Η βυζαντινή αυτοκράτειρα της Γερμανίας Πρέσβειρα του βυζαντινού πολιτισμού στη Δύση, Thessalonique 2008, passim et, plus précisément p. 271–281; Hans K.

sance y joue un rôle non négligeable, précepteur d'Otton III qu'il est, mais aussi ambassadeur au nom de la cour germanique à Constantinople[31]. Il est par ailleurs établi que cette figure politique qu'est Philagathos est intimement liée à la traduction d'œuvres médicales du grec au latin – sans qu'un lien ne soit clairement attesté entre cette transmission et sa présence en Orient byzantin, là encore[32]. Un autre archevêque, Alfanus de Salerne, est pleinement associé au transfert vers l'Italie méridionale et le monde latin du »Περὶ φύσεως ἀνθρώπου« de Némésios d'Éphèse, de par sa présence diplomatique sur le Bosphore[33]. En outre, Alfanus est étroitement lié à d'autres figures intellectuelles de cette fin de XI^e^ siècle: Constantin l'Africain, ou encore l'abbé Didier du Mont-Cassin, autre émissaire envoyé vers Constantinople[34].

Le siècle suivant renforce cette tendance avec au moins deux figures marquantes. La première est Burgonde de Pise. Juge bien connu de la cité d'Italie du Nord, il se rend à Constantinople à deux reprises, en 1136 puis en 1168–1171. S'il traduit des œuvres de Basile de Césarée, de Némésios d'Éphèse ou de Jean Damascène, doit-on rappeler qu'il transmet à l'Occident latin, à la suite du premier contact diplomatique avec la cour byzantine, le »Digeste« du »Corpus Juris Civilis« de Justinien[35]? Fait bien établi, ce texte est la base textuelle majeure d'un intérêt croissant pour le droit romain en Occident[36]. Notons d'ailleurs que c'est un autre Pisan, Léon Toscan, traducteur à la cour de Manuel I^er^ Comnène, qui transmet une traduction latine des œuvres liturgiques de Jean Chrysostome à un autre ambassadeur envoyé par la couronne d'Aragon, Ramón de Moncada[37].

Le second émissaire et passeur de manuscrits est un envoyé de la cour normande de Sicile, Henri Aristippe. Lors de l'un des rares moments d'entente entre Constantinople et Palerme au XII^e^ siècle, ce représentant de Guillaume I^er^ peut s'enorgueillir de revenir avec un manuscrit de taille offert comme don diplomatique par l'empereur: la

SCHULZE, Die Heiratsurkunde der Kaiserin Theophanu. Die griechische Kaiserin und das römisch-deutsche Reich 972–999, Hanovre 2007. Plus largement, les alliances matrimoniales, préparées par des échanges d'ambassades, ont souvent une portée culturelle considérable: Angelikè G. PANAGOPOULOU, Οι διπλωματικοί γάμοι στο Βυζάντιο (6ος–12ος αιώνας), Athènes 2006.

31 NERLICH, Diplomatische Gesandtschaften (voir n. 27), p. 62, 303–304.

32 SIGNES CODOÑER, El esplendor (voir n. 26), p. 415 et n. 41, p. 418.

33 Ibid., p. 418; CIGGAAR, Western Travellers (voir n. 22), p. 257.

34 Sur Didier et sa transmission des portes de bronze depuis Constantinople: Antonio IACOBINI (dir.), Le porte del Paradiso. Arte e tecnologia bizantina tra Italia e Mediterraneo, Rome 2009 (Milion, Studi e ricerche d'arte bizantina, 7).

35 Cette transmission s'effectue quatre ans après sa première présence sur le Bosphore, en 1140; voir Peter CLASSEN, Burgondio von Pisa. Richter, Gesandter, Übersetzer, Heidelberg 1974 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 4) en particulier les p. 12–13, 19–29, 69–70, 75–76, ainsi que p. 34–62 pour son œuvre de traduction.

36 Voir CIGGAAR, Western Travellers (voir n. 22), p. 98.

37 Antoine DONDAINE, Hugues Ethérien et Léon Toscan, dans: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 27 (1952), p. 67–134, ici p. 119–120; Maria T. FERRER I MALLOL, Daniel DURAN I DUELT, Una ambaixada catalana a Constantinoble el 1176 i el matrimoni de la princesa Eudoxia, dans: Anuarios de estudios medievales 30 (2000), p. 963–977.

»Μεγίστη σύνταξις« de Claude Ptolémée[38]. Comme dans le cas du »Digeste«, il convient de considérer ce texte comme un document majeur, davantage connu de nos jours sous le nom d'»Almageste«, de son nom arabe traduit en latin. Il faut insister sur ce cas d'Aristippe. D'abord parce que sa traduction du grec en latin s'établira bien avant celle de Gérard de Crémone à partir de l'arabe. Ensuite parce que le geste d'un don impérial de cette nature a nécessairement une portée singulière. Elle recouvre la part de représentation que le pouvoir impérial souhaite dispenser par ce biais, tout en plaçant ambassades et ambassadeurs au cœur de cette représentation[39]. Plus largement enfin, il est quelquefois proposé par certains historiens de rattacher cette mission d'Aristippe à Byzance à l'introduction d'autres textes importants de l'Antiquité grecque dans le monde latin, textes dont Aristippe a assuré la traduction[40]. L'arrivée en Sicile par le biais du même contact de la chronique de Jean Skylitzès, à l'origine d'une copie richement enluminée et encore conservée aujourd'hui à Madrid, est une hypothèse qui n'a pas encore été démentie[41].

TRANSFERTS SUPPOSÉS ET PLUS INATTENDUS DES AMBASSADEURS

Ces quelques cas de transferts culturels attestés sur fond de relations diplomatiques ne doivent pas en écarter d'autres, davantage supposés ou plus inattendus au regard de notre documentation.

Le domaine architectural en fournit un exemple. Récemment, Michel Sot a ainsi pu revenir sur la question de l'influence possible de modèles byzantins dans l'édification du palais carolingien d'Aix-la-Chapelle[42]. Entre autres arguments proposés par l'auteur, la place des échanges d'ambassades entre les deux cours est particulièrement prise en compte[43]. L'influence directe des émissaires officiels mérite en effet attention.

[38] Charles H. HASKINS, Dean Putman LOCKWOOD, The Sicilian Translators of the Twelfth Century and the First Latin Version of Ptolemy's Almagest, in: Harvard Studies in Classical Philology 21 (1910), p. 75–102, ici p. 79–80, 99.

[39] Sur ce point, notre étude: La diplomatie médio-byzantine (voir n. 16), p. 80–81; ce don accompagne la paix de trente ans conclue alors: Franz DÖLGER, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, 2. Teil, Regesten von 1025–1204, zweite, erweiterte und verbesserte Auflage, bearbeitet von Peter WIRTH. Mit Nachträgen zu Regesten Faszikel 3, Munich 1995, n° 1416, 1417, 1420.

[40] Voir les hypothèses de HASKINS, LOCKWOOD, The Sicilian Translators (voir n. 38), p. 85–89.

[41] Hypothèse de Nigel G. WILSON, The Madrid Scylitzes, dans: Scrittura e Civiltà 2 (1978), p. 209–219; Vasiliki TSAMAKDA, The Illustrated Chronicle of Ioannes Skylitzes in Madrid, Leyde 2002, p. 1–4.

[42] Michel SOT, Aix-la-Chapelle au miroir de Constantinople, dans: Patrick BOUCHERON (dir.), Les villes capitales au Moyen Âge, Actes du XXXVI[e] congrès de la SHMESP, Paris 2006, p. 203–226, et plus précisément p. 213–215. La question est déjà ancienne, voir John BECKWITH, Byzantine Influence on Art at the Court of Charlemagne, dans: Helmut BEUMANN, Bernhard BISCHOFF, Hermann SCHNITZLER, Percy Ernst SCHRAMM (dir.), Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben, Düsseldorf 1965, vol. 3, p. 288.

[43] SOT, Aix-la-Chapelle (voir n. 42), p. 218–220.

D'abord parce que, nous l'avons dit, cette période est celle d'une intensification des échanges officiels entre cours, avec sa cohorte de délégations et contre-délégations circulant entre les deux empires, précisément si l'on prend en compte les relations dès 756–757[44]. Ensuite du fait que les membres de ces ambassades furent relativement nombreux, démultipliant d'autant plus les possibilités de transmission d'informations de cette nature. Si seuls les noms des ambassadeurs à la tête de ces délégations nous sont connus, principalement grâce aux annales franques, le personnel relevant de la suite des ambassades constitue un vivier non négligeable d'acteurs des transferts culturels, quoique les textes le taisent et restent silencieux sur l'identité et le nombre même de ces hommes[45]. Une troisième raison légitime l'interrogation de M. Sot, et renforce même son hypothèse: le fait que d'autres cas attestent l'intérêt que certains ambassadeurs peuvent avoir pour le transfert d'informations et de techniques relevant de l'architecture. De deux ou trois décennies postérieures, l'exemple livré par Jean le Grammairien dans le cadre des échanges diplomatiques entre Byzance et l'Orient abbasside peut nous en convaincre. Même s'il concerne davantage les relations avec le monde musulman oriental que celles avec l'Occident chrétien, il n'est pas dénué d'intérêt pour nos propos. Ajoutons d'ailleurs que plusieurs autres cas sont connus d'ambassadeurs circulant entre Byzance et l'Islam, prompts à discuter de l'aspect architectural du palais des souverains qui les accueillent. Là encore, si ces exemples nourrissent la ›rhétorique des ambassades‹, visant dans les textes à glorifier la finesse d'esprit et de ton de l'envoyé d'un prince face à un autre souverain, ils portent sens et rendent cohérentes l'idée qu'ambassadeurs et souverains puissent échanger oralement sur ces thèmes lors de contacts diplomatiques[46].

Un exemple témoigne toutefois de transfert architectural possible assuré par un émissaire officiel d'Occident chrétien. La venue à Constantinople de l'higoumène Nicolas de Grotaferrata au nom du pape Urbain II en 1089 a sans doute eu une incidence en ce domaine lors de son retour en Italie[47]. Il est en effet probable que le nou-

[44] NERLICH, Diplomatische Gesandtschaften (voir n. 27), p. 252–255; Marie-France AUZÉPY, Constantin V, l'empereur isaurien et les Carolingiens, dans: Odile REDON, Bernard ROSENBERG (dir.), Les assises du pouvoir. Temps médiévaux, territoires africains, Vincennes 1994, p. 49–65; et ID., Francfort et Nicée II, dans: Rainer BERNDT (dir.), Das Frankfurter Konzil von 794, Francfort/M. 1997, p. 279–300.

[45] GANSHOF, Relations internationales (voir n. 6), p. 124–125; et Michael MCCORMICK, Diplomacy and the Carolingian Encounter with Byzantium Down to the Accession of Charles the Bald, dans: Bernard MCGINN, Willemien OTTEN (dir.), Eriugena: East and West, Notre-Dame, 1994, p. 26–27; ID., Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300–900, Cambridge 2001, p. 139 et 424.

[46] Voir les cas recensés par ROCHOW, Byzanz und das Kalifat (voir n. 12), 313–314; Alexander BEIHAMMER, Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565–811), Bonn 2000 (Poikila Byzantina, 17), n° 343, p. 415–416; ou encore Amin TIBI, Byzantine-Fatimid Relations in the Reign of al-Muʿizz li Dīn Allāh (953–975 A.D.) as Reflected in Primary Arabic Sources, dans: Graeco-Arabica 4 (1991), p. 91–107, ici p. 97.

[47] Voir Gaufredus Malaterra, De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis fratris eius, éd. Ernesto PONTIERI, Bologne 1928 (Rerum Italicarum Scriptores, V/1), lib. IV, chap. 13, p. 92–93; et Bernoldus, Chronicon, éd. Ian Stuart ROBINSON, Hanovre 2003 (Monumenta Germaniae Historica, Script. rer. Germ. Nova Series, 14), p. 479. Sur

veau décor en mosaïque qui orne l'église du dit monastère de Grotaferrata à partir du même moment s'inspire d'un modèle byzantin – peut-être celui observé par l'envoyé au monastère du Stoudios à Constantinople, bien que d'autres modèles et d'autres canaux de transmission restent possibles[48].

Il convient donc, dans de nombreux cas, de demeurer prudent dans l'attribution à tel ou tel ambassadeur d'un transfert culturel quel qu'il soit. Les objets sous forme de don diplomatique entrent aussi dans ces considérations. Ainsi en est-il, pour en rester aux échanges répétés et fréquents entre Byzantins et Carolingiens, dans le cas du fameux tissu »au quadrige«, aujourd'hui à Aix-la-Chapelle et de facture byzantine. À son endroit, Jean-Pierre Caillé formule l'hypothèse »d'une arrivée à Aix dans le jeu des tractations avec Constantinople«. Une hypothèse qu'il considère comme »tout à fait plausible«, mais qui reste »à envisager avec prudence«, l'historien manquant de preuves véritables[49]. Là encore, des sources conduisent à soutenir de telles propositions. Un texte postérieur, relatif aux relations entre les empires ottonien et byzantin y invite. Si l'on en croit Widukind de Corvey, la cour d'Otton I^er^ voit arriver après la victoire du Saxon contre les Hongrois des »tapis de toutes les sortes et de tous les formats«, offerts par les »ambassadeurs des Romains, des Grecs et des Sarrazins«[50]. Pour sa part, fort de ses deux missions diplomatiques sur le Bosphore au milieu du XII^e^ siècle, Wibald de Stavelot rapporte des soieries, de même que, semble-t-il, des reliques et deux reliquaires. Or, de retour en Occident, il fait enchâsser ces deux derniers dans un grand triptyque en laiton, argent et émail de facture mosane, encore visible aujourd'hui, associant de la sorte arts byzantin et occidental en un ensemble exceptionnel[51]. En un temps où le passage dans l'Empire byzantin de nombreux croisés assure aussi une part de transfert culturel, la place occupée par l'ambassadeur de Frédéric I^er^ Barberousse doit être soulignée. Il contribue, à sa façon, à enrichir la fascination des Occidentaux pour les arts somptuaires byzantins[52].

ce contact: Axel BAYER, Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054, Cologne, Weimar, Vienne 2002, p. 154.

48 Stefano PARENTI, Il monasterio di Grottaferrata nel Medioevo (1004–1462). Segni e percorsi di una identità, Rome 2005 (Orientalia Christiana Analecta, 274), p. 215–216.

49 Jean-Pierre CAILLET, Le monde franc et l'Orient du VI^e^ au IX^e^ siècle, dans: QUINTAVALLE (dir.), Medioevo mediterraneo (voir n. 11), p. 130–131, et figure 13, p. 131.

50 Widukind Corbeiensis, Res Gestae Saxonicae, 3, 56, éd. Peter HIRSCH, Hans-Eberhard LOHMANN, Hanovre 1935 (Monumenta Germaniae Historica, Script. rer. Germ., 60), lib. III, chap. 56, p. 135, cité par Jacqueline LECLERCQ-MARX, L'imitation des tissus ›orientaux‹ dans l'art du haut Moyen Âge et de l'époque romane. Témoignages et problématiques, dans: QUINTAVALLE (dir.), Medioevo mediterraneo (voir n. 11), p. 456–469, ici p. 464, voir TINNEFELD, Exquisite Geschenke (voir n. 5), p. 129.

51 Comme le met en avant Jacqueline LAFONTAIGNE-DOSOGNE, L'influence artistique byzantine dans la région Meuse-Rhin du VIII^e^ au début du XIII^e^ siècle, dans: Christopher MOSS, Katherine KIEFER (dir.), Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann, Princeton 1995, p. 181–192, ici p. 185–186 et les références.

52 Reconnaissons toutefois avec Holger A. KLEIN, Eastern Objects and Western Desires. Relics and Reliquaries between Byzantium and the West, dans: Dumbarton Oaks Papers 58 (2004), p. 283–314, ici p. 292–293, qu'aucun texte n'assure avec certitude que les deux reliquaires

Concédons aussi que lorsqu'un transfert culturel, une transmission d'objet d'art ou autre par le biais d'un ambassadeur sont connus grâce aux textes, leur portée sur le court ou moyen terme demeure souvent dans l'ombre. Le cas d'un Halitgaire de Cambrai, émissaire de Louis le Pieux envoyé à Constantinople en 827–828, est suggestif à cet égard. Faute de documentation en effet, l'impact culturel de son retour de mission, alors qu'il revient chargé de tablettes en ivoire destinées à décorer des livres liturgiques, reste délicat sinon impossible à jauger[53]. Un constat d'autant plus regrettable que l'on connaît l'influence culturelle locale dont il a pu jouir[54]. Un tel exemple pourrait être répété avec d'autres ambassadeurs.

Au contraire, lorsqu'il transparaît des sources, le transfert culturel par la voie des ambassadeurs s'avère quelquefois plus inattendu. Dans le cadre des relations entre Byzantins et Abbassides, si le domaine architectural déjà évoqué est peu surprenant du fait de l'émulation entre pouvoirs rivaux sur ce plan – la monumentalité du bâti étant toujours une expression manifeste de la puissance politique –, une discipline comme l'alchimie peut aussi mettre en exergue le rôle fondateur d'émissaires officiels. Le récit dressé par Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī de la mission diplomatique de ʿUmāra b. Hamza au nom d'al-Manṣūr est éloquent. L'empereur lui exhibe en personne son savoir et sa pratique de l'alchimie avant que, de retour à Bagdad, l'envoyé du calife relate les faits à ce dernier, raison initiale qui poussera al-Manṣūr à s'intéresser à l'alchimie[55]. Il est établi que les textes les plus anciens en arabe sur cette discipline datent de cette période[56]. Le lien direct est donc reconnu entre ce transfert, l'ambassade et l'ambassadeur en question, en dépit de la part d'exagération d'un récit postérieur aux faits[57].

Le domaine liturgique livre aussi quelques exemples a priori plus inattendus. Là encore, les échanges entre Charlemagne et les Byzantins offrent d'intéressantes perspectives. Les données se concentrent principalement sur l'activité et les préoccupations d'un émissaire carolingien envoyé en 813–814 sur le Bosphore: Amalarius de Metz. Ce prélat mène alors cette mission avec un second éminent représentant diplomatique, Pierre de Nonantola, dans le but de confirmer les clauses du récent traité d'Aix-la-

aient bien été offerts à Wibald dans le cadre de ces déplacements diplomatiques, même si de fortes présomptions conduisent à les considérer de la sorte.

53 Comme le notait Danielle GABORIT-CHOPIN, Les trésors de Neustrie du VII^e^ au IX^e^ siècle d'après les sources écrites: orfèvrerie et sculpture sur ivoire, dans: Hartmut ATSMA (dir.), La Neustrie. Les pays au nord de la Loire de 650 à 850, vol. 2, Sigmaringen 1989 (Beihefte der Francia, 16/2), p. 259–293, ici p. 277, http://www.perspectivia.net/content/publikationen/bdf/atsma_neustrie_2/gaborit-chopin_tresors (26/6/2012).

54 Laurent JÉGOU, Charles MÉRIAUX, La culture et ses usages dans l'entourage des évêques de Cambrai pendant le haut Moyen Âge, dans: BOUGARD, LE JAN, MCKITTERICK (dir.), Culture du haut Moyen Âge (voir n. 29), p. 393–417, et plus particulièrement p. 403–404.

55 Ibn al-Faqîh al-Hamadhânî, Abrégé du livre des pays, trad. Henri MASSÉ, Damas 1973, p. 166.

56 GUTAS, Pensée grecque (voir n. 7), p. 180–181.

57 Gotthard STROHMAIER, Umâra ibn Hamza, Constantine V, and the Invention of the Elixir, dans: Graeco-Arabica 4 (1991), p. 21–24; ID., Al-Mansûr und die frühe Rezeption der Griechischen Alchemie, dans: Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften 5 (1989), p. 167–177. Sur l'historicité du contact, voir ROCHOW, Byzanz und das Kalifat (voir n. 12), p. 313.

Chapelle, défini en 812[58]. Il est aussi un liturgiste de renom de son temps[59]. Il est dès lors moins surprenant qu'au-delà des conséquences purement diplomatiques d'un tel contact, ce dernier ait aussi des effets en matière liturgique. Si l'on en croit les propos d'Amalarius lui-même, il aurait assisté aux célébrations de l'épiphanie dans l'église Sainte-Sophie, début janvier 814. Il décrit cet office dans le chapitre 21 de son »Liber de ordine antiphonarii«[60]. Retenons surtout que ce texte est précisément consacré à l'épiphanie, et qu'il est fort probable que l'office byzantin ait été perçu comme une manière de modèle pour ses propres réflexions. Une influence, objet de recherches actuelles, qui est aussi un des résultats indirects du *mare clausum*, interdisant la navigation hivernale en Méditerranée pour une majorité d'itinérants, dont les ambassadeurs[61].

Cet exemple n'est pas si isolé lorsque l'on sait la place occupée par les orgues dans les contacts diplomatiques de part et d'autre de la Méditerranée au tournant des VIII^e^ et IX^e^ siècles. Dès 757, un orgue relève des dons de l'empereur Constantin V à Pépin le Bref, don suffisamment original et novateur pour que les annalistes francs l'enregistrent dans leurs écrits[62]. Nul doute qu'il y a là un modèle byzantin dont la diplomatie assure le relais. Notker le Bègue décrit quant à lui la manière dont Charlemagne aurait accueilli à son tour des ambassadeurs byzantins en son palais. L'empereur franc se plaît à écouter secrètement ces émissaires lorsqu'ils entonnent dans leur langue grecque »des psaumes en l'honneur de Dieu«: ils le charment suffisamment pour qu'il fasse traduire ces antiennes en latin, ou encore que des artisans de la cour créent un orgue, à l'imitation de celui apporté par les émissaires byzantins, mais destiné à leur usage privé. Un bel exemple de transfert culturel par imitation – quoique cette transmission semble avoir été réalisée au détriment de la volonté première des ambassadeurs[63].

De l'intérêt pour la liturgie à celui pour l'hagiographie, il n'y a qu'un pas, souvent franchi en arrière-plan des relations diplomatiques entre Byzance et l'Occident chrétien. Anastase le Bibliothécaire en donne la mesure, tout comme l'archiprêtre Léon de

58 Annales regni Francorum, inde ab a. 741 usque ad a. 829 qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi, éd. Friedrich KURZE, Hanovre 1895 (Monumenta Germaniae Historica, Script. rer. Germ., 6), anno 813, p. 137 et anno 814, p. 140. NERLICH, Diplomatische Gesandtschaften, (voir n. 27), p. 38–40, 267.

59 MCCORMICK, Origins, (voir n. 45), p. 138–143.

60 Amalarii episcopi opera liturgica omnia, éd. Johann Michael HANSSENS, Cité du Vatican 1950 (Studi e Testi, 140), vol. 3, p. 57.

61 Christina PÖSSEL, Did West Meet East? Amalarius of Metz Under Possible Byzantine Influence, dans: Elisabeth JEFFREYS, Judith GILLILAND (dir.), Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, vol. 2: Abstracts of Panel Papers, Londres 2006, p. 260–261.

62 Voir l'ensemble des textes dans NERLICH, Diplomatische Gesandtschaften (voir n. 27), p. 166–167, 254. Cet orgue a toutefois un usage davantage cérémoniel que liturgique, voir TINNEFELD, Exquisite Geschenke (voir n. 5), p. 122. D'autre part, il n'est pas le premier objet envoyé comme don officiel en Occident suggérant la supériorité matérielle des Byzantins: LOUNGHIS, Kultur (voir n. 2), p. 52–54.

63 Notker Balbulus, Gesta Karoli Magni, éd. Hans F. HAEFELE, Berlin 1959 (Monumenta Germaniae Historica, Script. rer. Germ. Nova Series, 12), lib. II, chap. 7, p. 58; BERSCHIN, Medioevo greco-latino, (voir n. 23), p. 148–149.

Naples, évoqué plus haut. C'est d'ailleurs à Naples que la »Vie de sainte Marie l'Égyptienne« atteint pour la première fois l'Occident depuis l'Orient méditerranéen. Il est un des tous premiers textes en Occident décrivant Marie dans une fonction d'intercession[64]. Il ne conviendrait pas de le mentionner si Marie n'occupait alors une place croissante dans la spiritualité en Occident, ni, surtout, si un autre émissaire du milieu du XI^e^ siècle, légat pontifical envoyé dans l'Empire byzantin, n'était pas lui aussi un vecteur d'informations sur le culte rendu à la Vierge en Orient, ce dont rend compte Pierre Damien[65]. Enfin, nul doute que les émissaires officiels dans les deux sens ont beaucoup apporté aux débats, connaissances et influences mutuelles en matière théologique. Songeons aux questions soulevées par l'iconoclasme, et sa fine connaissance dans le monde carolingien, en un temps où, précisément, les délégations circulent beaucoup entre capitales franque et byzantine[66]. Mentionnons encore les échanges courtois mais vifs, aboutissant à des prises de position fermes et opposées, entre légats des papes et autorités byzantines à la fin du IX^e^ siècle, puis, régulièrement, à partir du milieu du XI^e^ siècle[67].

Ces derniers contacts officiels font davantage penser à un blocage qu'à un transfert culturel par la voie diplomatique. Ils permettent en outre de rappeler qu'ambassades et ambassadeurs ont aussi pris part à la mise en scène, réelle et/ou rhétorique, du non-échange culturel. Il n'est en effet pas rare de trouver mention de cas où l'ambassadeur apparaît prisonnier de sa propre culture, avec la volonté de ne pas être perméable à celle des interlocuteurs étrangers qu'il rencontre – pire même, en méprisant ouvertement cette dernière[68].

LES AMBASSADEURS, ACTEURS PRIVILÉGIÉS DES TRANSFERTS CULTURELS?

Ces dernières considérations relativisent le fait de considérer ici le personnel diplomatique comme acteur privilégié des transferts culturels. Au-delà du choc culturel qui peut se faire jour lors de rencontres diplomatiques, au-delà aussi du silence des textes,

64 Ibid., p. 218.

65 Voir CIGGAAR, Western Travellers (voir n. 22), p. 266, avec les références. Nous pensons pouvoir identifier le légat en question avec Étienne de Saint-Chrysogone: Voir Nicolas DROCOURT, Les légats pontificaux à Constantinople, de 1054 à 1204, dans: Pascal MONTAUBIN, Hélène MILLET (dir.), Les légats pontificaux. Paix et unité de l'Église, de la restructuration grégorienne à l'aube du concile de Trente (mi XI^e^–mi XVI^e^ siècle), Turnhout 2012 (à paraître).

66 Voir SOT, Aix-la-Chapelle (voir n. 42), p. 221–223.

67 BAYER, Spaltung (voir n. 47).

68 Sur ce thème: Nicolas DROCOURT, Existe-t-il des signes distinctifs d'une culture d'ambassadeur dans le cas des contacts avec le monde byzantin (VIII^e^–XI^e^ siècle)?, dans: BOUGARD, LE JAN, MCKITTERICK (dir.), Culture du haut Moyen Âge (voir n. 29), p. 277–302, ici p. 290–297. Soulignons aussi avec Leslie BRUBAKER, The Elephant and the Ark. Cultural and Material Interchange across the Mediterranean in the Eighth and Ninth Centuries, dans: Dumbarton Oaks Papers 58 (2004), p. 175–195, que le sens que revêt un objet culturel échangé lors de contacts diplomatiques peut sensiblement varier entre son expéditeur et son récipiendaire.

quelques ultimes arguments méritent toutefois d'être avancés pour nous convaincre de la place singulière des ambassadeurs dans de tels transferts.

En matière intellectuelle tout d'abord. La place et l'influence des ambassadeurs comme vecteurs culturels se lisent dans leur profil social. Une analyse sociologique des hommes choisis dans les cours, les conseils, par les souverains ici concernés montre assez facilement dans quelle mesure ces acteurs de la diplomatie appartiennent à une élite à la fois politique et intellectuelle[69]. Elle est donc logiquement prompte à se faire la vectrice d'objets culturels, objets entendus au sens large. Les qualités intellectuelles sont précisément des aptitudes attendues chez ces émissaires officiels, image de leur prince auprès d'un autre, et indépendamment de toute rhétorique. Les textes byzantins insistent ainsi sur les capacités des représentants des *basileis* à discourir avec éloquence[70], et cela peut être confirmé jusqu'aux textes arabes mentionnant l'un d'entre eux en 946[71]. Il est par ailleurs établi qu'au-delà des seules tractations purement diplomatiques, les ambassadeurs sont régulièrement conviés à d'autres types de discussions de nature astronomique ou théologique mettant en valeur leur trempe intellectuelle[72].

Un second argument permet de placer ambassades et ambassadeurs dans une position privilégiée par rapport à d'autres acteurs possibles. Il repose sur une analyse fine et sérielle des sources, et, partant, sur une statistique. Elle provient des travaux de Michael McCormick sur le haut Moyen Âge. Après avoir effectué une recension que l'on peut juger exhaustive des déplacements, communications et voyageurs dans l'espace méditerranéen entre l'an 700 et l'an 900, il constate qu'une majorité relative des voyageurs connus sont des ambassadeurs. L'ensemble de la documentation met en effet en évidence qu'ils constituent précisément 43% des itinérants attestés, là où les pèlerins, au deuxième rang des voyageurs, ne sont que 13%[73]. A priori, donc, les ambassadeurs voyagent plus que les autres dans l'espace méditerranéen – en dehors des relations entre le seul monde byzantin et ses voisins – durant cette période. Ils ont donc potentiellement plus de possibilités que d'autres d'assurer des transferts culturels quels qu'ils soient.

[69] Télémaque LOUNGHIS, Les ambassades byzantines en Occident: depuis la fondation des États barbares jusqu'aux croisades (407–1096), Athènes 1980, p. 283–284; NERLICH, Diplomatische Gesandtschaften (voir n. 27), p. 107–121; MCCORMICK, Origins (voir n. 45), p. 158–159, et sa riche étude comparée: ID., From one Center of Power to Another: Comparing Byzantine and Carolingian Ambassadors, dans: Caspar EHLERS (dir.), Deutsche Königspfalzen. Beiträge zu ihrer historischen und archäologischen Erforschung, vol. 8: Places of Power – Orte der Herrschaft – Lieux du pouvoir, Göttingen 2007, p. 45–72.

[70] Voir Nike KOUTRAKOU, *Logos* and *Pathos* Between Peace and War: Rhetoric as a Tool of Diplomacy in the Middle Byzantine Period, dans: Thesaurismata 25 (1995), p. 7–20, ici p. 9.

[71] Le géographe al-Masʿūdī, qui dit avoir rencontré l'ambassadeur, avance à son propos: »Il avait une grande connaissance de l'histoire des rois de l'ancienne Grèce et de Rûm, et de celle des philosophes qui furent leurs contemporains«, cité dans: VASILIEV, Byzance et les Arabes (voir n. 15), p. 407.

[72] Voir le cas de l'émissaire būyide Ibn al-Bāqillānī à la cour de Basile II, voir DROCOURT, La diplomatie médio-byzantine (voir n. 16), p. 84.

[73] MCCORMICK, Origins (voir n. 45), tableau 14.1, p. 434.

À ce constat ajoutons deux remarques qui le relativisent toutefois. Qu'en est-il pour les trois siècles suivants, siècles qui entrent en considération dans le présent article? Une étude identique à celle menée par McCormick dans la globalité des contacts et échanges recensés reste à faire pour cette période. Il est établi que les déplacements s'y multiplient, en particulier dès le XI^e siècle, sous le signe de la croissance des échanges commerciaux, de la multiplication des pèlerinages, puis des pèlerinages armés. Il nous semble néanmoins que les ambassadeurs suivent ce mouvement d'ensemble en nombre absolu[74], mais leur nombre relatif reste délicat à jauger. Seconde remarque: dans quelle mesure notre documentation, si l'on en reste à la seule période 700–900, reflète-t-elle bien la réalité? Ne parle-t-on pas plus facilement des ambassadeurs dans les textes, surtout lorsqu'ils émanent du sommet du pouvoir, que d'autres itinérants, comme les pèlerins, plus isolés, ou les prisonniers de guerre sur lesquels, en général, on s'étend peu?

Enfin, un troisième et dernier argument doit être avancé, et il s'avère classique lorsque l'on décrit des ambassadeurs. Ces derniers semblent, de fait, des vecteurs culturels privilégiés par rapport à d'autres itinérants méditerranéens de par la dimension politique de leur déplacement et la recherche d'informations qui lui est associée. Un ambassadeur est d'abord un informateur au service du prince qui l'envoie. Nombre de textes témoignent à Byzance de cette fonction d'espion assignée tant aux ambassadeurs byzantins qu'aux émissaires étrangers envoyés dans l'Empire[75]. Bien plus, si l'ambassadeur peut être un espion, il est aussi de son rôle de transmettre plus largement des informations sur le territoire, la société et le gouvernement des entités politiques qu'il visite. Ainsi en est-il des émissaires étrangers, informateurs culturels et politiques sur le monde byzantin, sans que les données qu'ils glanent puis transmettent soient nécessairement secrètes, ni même cachées par les Byzantins[76]. En ce sens, les émissaires officiels s'avèrent de précieux vecteurs d'informations jusqu'à aujourd'hui, car certaines de ces informations ont été transmises par des textes qui constituent encore nos sources de connaissance sur cette civilisation médio-byzantine[77].

74 Voir les recensions finales de la thèse de LOUNGHIS, Ambassades byzantines (voir n. 70), p. 478–481 (pour le seul XI^e siècle toutefois). Une étude globale des ambassades dans les deux sens (ambassadeurs byzantins à l'étranger et émissaires étrangers à Byzance) reste à dresser pour les deux derniers siècles de la période médio-byzantine.

75 Francis DVORNIK, Origin of Intelligence Services. The Ancient Near East, Persia, Greece, Rome, Byzantium, the Arab Muslim Empires, the Mongol Empire, China, Muscovy, New Brunswick 1974; Nike KOUTRAKOU, Diplomacy and Espionage. Their Role in Byzantine Foreign Relations, VIIIth–Xth Centuries, dans: Graeco-Arabica 6 (1995), p. 125–144, et ID., ›Spies of Town‹. Some Remarks on Espionage in the Context of Arab-Byzantine Relations (VIIth–Xth Centuries), dans: Graeco-Arabica 7–8 (2000), p. 243–266.

76 Et inversement avec les ambassadeurs byzantins: Mohamed T. MANSOURI, Présence byzantine en terre d'islam (VII–XI^e siècle): sources d'information et moyens de propagande, dans: Georges JEHEL (dir.), Questions d'histoire. Orient et Occident du IX^e au XV^e siècle, Paris 2000, p. 235–253; Jean-Marie SANSTERRE, Les informations parvenues en Occident sur l'avènement de l'empereur Léon V et le siège de Constantinople par les Bulgares en 813, Byzantion 66 (1996), p. 373–380.

77 Voir Nicolas DROCOURT, Ambassadeurs étrangers à Constantinople: moyens de contacts, d'échanges et de connaissances partielles du monde byzantin (VIII^e–XII^e siècles), dans: François

CONCLUSION

À l'issue de cet exposé, il semble légitime de devoir considérer les ambassadeurs comme des acteurs majeurs des transferts culturels. Au-delà des raisons de bon sens évoquées dans notre troisième partie, les sources offrent plusieurs cas très précis. Il convient néanmoins de relativiser pour une part et de préciser ce constat final. Les exemples attestés d'ambassadeurs assurant un transfert culturel s'avèrent moins nombreux que ceux supposés au regard des propos des textes – quoique de multiples cas témoignent d'un lien plus qu'évident entre un transfert donné et un ambassadeur. D'autre part, la mise en perspective chronologique montre que, relativement tôt, l'influence de certains envoyés officiels pèse dans les relations entre Byzance et l'Islam (missions de ʿUmāra b. Hamza, de Jean le Grammairien). Cette influence paraît un peu plus tardive dans le cadre des échanges entre Byzance et l'Occident chrétien, bien que l'expérience carolingienne semble accélérer les choses, et que nous restions dépendants des sources et de leur silence relatif sur cet aspect des contacts. Inversement, à la fin de la période ici envisagée, la place centrale des émissaires dans ces transferts entre Byzance et l'Occident se dessine plus nettement qu'entre Byzance et l'Islam. Plus largement, l'étude des ambassadeurs ne saurait esquiver celle d'autres acteurs diplomatiques sur ce plan: les traducteurs, les interprètes, les membres de la suite des délégations ou encore les otages.

CLÉMENT, John TOLAN, Jérome WILGAUX (dir.), Espaces d'échanges en Méditerranée. Antiquité et Moyen Âge, Rennes 2006, p. 107–134; ID., Passing on Political Information between Major Powers: the Key Role of Ambassadors between Byzantium and some of its Neighbours, in: Al-Masāq. Islam and the Medieval Mediterranean 24/1 (2012), p. 91–112, http://dx.doi.org/10.1080/09503110.2012.655586 (26/6/2012).

MICHEL BALARD

Les acteurs des transferts culturels entre Orient et Occident
Quelques exemples italiens

Il y a près de quarante ans, Joshua Prawer, le grand historien israélien spécialiste des États latins de Syrie-Palestine, affirmait que la politique d'apartheid menée par les Occidentaux avait été l'un des plus importants facteurs responsables de l'échec du royaume franc de Jérusalem à devenir un intermédiaire entre l'Orient musulman et l'Europe chrétienne[1]. Il reprenait par là une idée maîtresse de Paul Leroy-Beaulieu, historien de la colonisation à la fin du XIX^e^ siècle[2], pour lequel un des caractères de la colonisation moderne était l'exercice d'une domination culturelle par laquelle le colonisateur imposait sa civilisation, sa langue et, parfois, sa religion, de sorte que les transferts culturels ne s'effectuaient que dans un seul sens, des métropoles européennes vers les pays colonisés.

Depuis ces travaux, une telle ségrégation radicale des communautés a été remise en question, aussi bien en ce qui concerne l'occupation du sol et l'installation des Occidentaux que pour ce qui est de la transmission culturelle de l'Orient à l'Occident[3]. Toutefois, pour en saisir les différents aspects, il importe de comprendre les modalités et les caractères quantitatifs de l'émigration occidentale, aboutissant à un peuplement toujours très minoritaire dans les zones d'implantation concernées, de sorte que les transferts culturels dont les Italiens sont les acteurs entre Orient et Occident demeurent assez limités, que ce soit dans le domaine des États francs de Syrie-Palestine ou dans les colonies amalfitaines et génoises, territoires qui nous serviront d'exemples.

L'émigration occidentale vers l'outre-mer s'effectue selon des modalités fort diverses: initiatives de particuliers en quête de fortune ou d'aventure, recrutement par des hommes d'affaires d'une main-d'œuvre destinée au peuplement ou à l'exploitation des territoires d'outre-mer, ou bien organisation des flux migratoires par les autorités de la métropole[4].

1 Joshua PRAWER, Colonialismo medievale. Il regno latino di Gerusalemme, Rome 1982, p. 539–608.

2 Paul LEROY-BEAULIEU, De la colonisation chez les peuples modernes, Paris 1874.

3 Voir p.ex. Vladimir GOSS, Christine V. BORNSTEIN (dir.), The Meeting of two Worlds. Cultural Exchange between East and West During the Period of the Crusades, Kalamazoo 1986; Robert BARTLETT, The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950–1350, Londres 1993; Ronnie ELLENBLUM, Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem, Cambridge 1998; Isabelle DRAELANTS, Anne TIHON, Baudouin VAN DEN ABEELE (dir.), Occident et Proche-Orient: contacts scientifiques au temps des croisades, Turnhout 2000; Michel BALARD, Les Latins en Orient, (XI^e^–XV^e^ siècle), Paris 2006, p. 149–167.

4 Michel BALARD, Colonisation et mouvements de population en Méditerranée au Moyen Âge, dans: Wolfgang KAISER, Claudia MOATTI, Christophe PÉBARTHE (dir.), Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne, Bordeaux 2009, p. 391–404.

Les départs individuels laissent peu de traces dans les sources, sinon grâce à quelque document notarié par lequel le migrant confie à l'un de ses proches, resté sur place, le soin de gérer ses affaires. La pratique d'activités commerciales semble inciter des ›facteurs‹ des grands marchands à s'établir dans les colonies d'Orient: Génois d'origine, mais aussi gens du *contado* (Ligurie) qui, après un séjour plus ou moins long dans la métropole d'accueil, se décident à partir pour l'outre-mer. L'étude des patronymes recueillis dans les actes instrumentés en Orient a permis de mettre en valeur le nombre et l'importance des foyers d'émigration, particulièrement en Ligurie, où les principales bourgades des *Riviere*, mais aussi les villages de l'Apennin, contribuent aux flux migratoires, en laissant partir des hommes jeunes cherchant à échapper à la faim et à la misère, destin trop fréquent des terres âpres de la Ligurie intérieure[5]. À ces migrants en quête d'un sort meilleur s'ajoutent les hommes de mer qui, lors d'un voyage vers la Romanie ou la Terre sainte, s'arrêtent aux escales, fuyant un travail trop pénible. Les grands comptoirs génois d'Orient sont ainsi un réservoir permanent de main-d'œuvre navale expatriée plus ou moins longtemps, au sein de laquelle se développe une *lingua franca*, mélangeant latin, grec, génois, vénitien et arabe[6].

Des recrutements collectifs peuvent aussi être organisés par des hommes de guerre, désireux de s'établir en Orient, ou par de grands marchands disposant de comptoirs commerciaux outre-mer. Dans la première catégorie entrent, bien entendu, les participants des croisades. Mais, faut-il le rappeler, Jonathan Riley-Smith a démontré par ses comptages que sur 791 croisés de la fin du XI^e^ siècle identifiés par leur nom, 104 seulement s'installent en Terre sainte, soit à peine 13%, et que sur les 697 noms de colons connus avant 1131, seulement 122 ont pris la croix entre 1097 et 1102, soit environ 17%[7]. Ces chiffres confirment que la majorité des croisés ayant participé à la prise de Jérusalem sont repartis rapidement chez eux, estimant leur vœu accompli, mais qu'en revanche des Latins, à titre individuel, sont venus s'installer en Terre sainte après la conquête de 1099. Il faut compter aussi la clientèle de tous ces chefs de guerre qui ont fait souche en Terre sainte. Les Embriaci, participants de la première croisade, puis attributaires de Gibelet, ont emmené avec eux parents, amis et ›fidèles‹ pour occuper la ville que la Commune de Gênes leur a accensée[8]. À la fin du XIII^e^ siècle, lorsque Manuel et Benedetto Zaccaria occupent Phocée, ils passent contrat à Gênes avec des gens d'un statut social modeste pour l'exploitation des alunières qui firent leur fortune. De même, leur prise de possession de Chio, en 1304, s'accompagne d'engagements d'un personnel latin, en provenance de Ligurie, peut-être pour assurer la production du mastic, ou, plus certainement, pour défendre l'île et ses accès. Les documents notariés préservés évoquent les conditions d'existence difficiles de ces employés des Zaccaria,

5 Michel BALARD, La Romanie génoise (XII^e^–début du XV^e^ siècle), 2 vol., Gênes, Rome 1978. (Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 235)

6 Michel BALARD, Les équipages des flottes génoises au XIV^e^ siècle, dans: Rosalba RAGOSTA (dir.), Le Genti del Mare Mediterraneo, Naples 1981, p. 511–534; Henry KAHANE, Renée KAHANE, Andreas TIETZE, The Lingua Franca in the Levant. Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin, Urbana 1958.

7 Jonathan RILEY-SMITH, The First Crusaders 1095–1131, Cambridge 1997, p. 19.

8 Gabriella AIRALDI, Blu come il Mare. Guglielmo e la saga degli Embriaci, Gênes 2006.

dont près de 25 trouvèrent la mort dans ce monde égéen où ils espéraient, par leur engagement, obtenir un sort meilleur[9].

Un autre exemple d'émigration collective est constitué par les participants de l'expédition génoise de 1346 qui s'empare de Chio et de Phocée. Les armateurs, placés sous le commandement de Simone Vignoso, passent un contrat avec la Commune de Gênes, impécunieuse, et obtiennent d'exercer sur leurs conquêtes un *dominium utile et directum*, c'est-à-dire la propriété et le droit d'exploiter Chio et Phocée, au moins aussi longtemps que la Commune de Gênes se révélera incapable de leur rembourser les frais de l'expédition. Ces différentes familles d'armateurs constituent la Mahone de Chio et se fixent dans l'île. Leurs membres abandonnent leur patronyme propre pour prendre celui des Giustiniani et se partager, en proportion de leur capital initial (*luoghi*), les revenus de leurs conquêtes. Une des premières tâches de Simone Vignoso, chef de l'expédition, est de pourvoir au peuplement latin de l'île. Dans le traité qu'il impose le 12 septembre 1346 à la noblesse grecque, l'amiral génois exige qu'on lui livre sur le champ deux cents maisons dans le *castrum* de Chio, qui seraient à l'avenir occupées par des Génois et des Latins, et que dans les huit mois, si besoin est, d'autres demeures grecques du *castrum* puissent être achetées par des Latins à un prix fixé par arbitrage. Pour attirer les hommes, on incite les équipages des 29 galères de l'expédition à s'installer dans l'île. L'on fait aussi appel à des immigrants ligures, auxquels sont remis des biens confisqués aux conspirateurs impliqués dans un complot manqué en 1347: maisons, vignobles, jardins, vergers *chisilimae* (confisqués) furent donnés ou loués à bas prix à des Latins qui s'engageaient à venir habiter avec leur famille le *castrum* et à y demeurer plusieurs mois par an. Il ne s'agit pas là d'une colonisation agricole, puisque les immigrants, connus en partie par les actes notariés contemporains, sont tous des artisans et des marchands. On attend d'eux qu'ils participent à la défense de l'île, qu'ils paient à la Mahone l'impôt foncier pour les terres qu'on leur concède et qui, cultivées par des parèques, garantissent aux nouveaux arrivants une source régulière de revenus. Cette situation engendre un flux d'hommes de Gênes vers Chio, mais aussi un détachement progressif des Mahonais à l'égard de leur ancienne métropole[10].

Quel rôle peuvent jouer ces émigrés dans la transmission des œuvres et des valeurs culturelles? Prenons le cas des Amalfitains, initiateurs des migrations outre-mer, puisqu'ils étaient, en tant que sujets de l'Empire byzantin, présents à Constantinople au moins depuis le début du X^e^ siècle. On leur doit la fondation d'un couvent amalfitain au mont Athos, la sainte montagne de l'orthodoxie, entre 985 et 990 par un certain Léon de Bénévent, venu s'installer à l'Athos avec six disciples. La fondation amalfitaine fut victime des luttes religieuses du XII^e^ siècle et, selon un témoignage de 1287, était en ruine à la fin du XIII^e^ siècle. Les Amalfitains ont joué un rôle modérateur dans

[9] Laura BALLETTO, Les Génois à Phocée et à Chio du XIII^e^ au XIV^e^ siècle, dans: Michel BALARD, Élisabeth MALAMUT, Jean-Michel SPIESER (dir.), Byzance et le monde extérieur. Contacts, relations, échanges, Paris 2005, p. 45–57.

[10] Philip P. ARGENTI, The Occupation of Chios by the Genoese and their Administration of the Island, 1346–1566, vol. 1, Cambridge 1958, p. 86–105; BALARD, La Romanie génoise (voir n. 5), vol. 1, p. 259–264.

les débats théologiques opposant orthodoxie et catholicisme. On en a pour preuve la lettre apaisante écrite par un clerc amalfitain, dénommé Laycus, adressée à l'abbé Serge du couvent Sainte-Marie-des-Amalfitains, à Constantinople, et accompagnée du traité sur les azymes de Bruno de Segni. Des traducteurs amalfitains, installés à Constantinople dans l'entourage de la grande famille de Mauro-Pantaleone, ont facilité la connaissance par l'Occident d'une hagiographie byzantine, l'un en traduisant la vie de sainte Irène et le sermon sur la mort de saint Nicolas, l'autre le récit d'un miracle accompli par saint Michel. Vice-versa, au monastère amalfitain du mont Athos a été traduite en grec la règle de saint Benoît, dont certains chapitres ont été insérés dans l'»Hypotyposis« de Lavra de saint Athanase[11]. On ne saurait négliger non plus les traducteurs pisans résidant à Constantinople, tels Burgundio de Pise, qui traduit du grec des œuvres d'Aristote, de saint Jean Damascène ainsi que les homélies de saint Jean Chrysostome sur saint Mathieu, ou Hugues Éthérien, qui, à partir des Pères grecs de l'Église, écrit un traité sur le Saint-Esprit, remis aux Grecs dans sa propre traduction[12]. Mais surtout les Amalfitains ont fait connaître à l'Occident des œuvres d'art byzantines, des calices, des crucifix, des candélabres, des tapisseries et bien sûr les célèbres portes de bronze de la seconde moitié du XI^e^ siècle ou du début du XII^e^, provenant de Constantinople par l'entremise de Pantaleone, fils de Mauro d'Amalfi, ou imitant des originaux byzantins. Cinq églises d'Italie du Sud (Amalfi, Atrani, Salerne, Monte Sant'Angelo et Mont-Cassin), Saint-Paul-hors-les-murs à Rome et Saint-Marc à Venise conservent aujourd'hui encore le témoignage de ce transfert artistique de Byzance vers l'Italie[13].

Si l'on se tourne vers les États francs de Syrie-Palestine, dont on a souvent négligé le rôle de médiateurs culturels, dévolu plutôt à l'Italie méridionale et à Tolède, on rencontre à Antioche, dans le milieu italo-normand, des clercs occidentaux connaissant l'arabe et capables de rendre accessibles d'importants traités scientifiques: Adélard de Bath traduit dans les années 1120 le traité de Ṯābit b. Qurra sous le titre de »Liber prestigiorum«, celui d'Abū Maʿšar sur l'astrologie, et le texte arabe des »Éléments« d'Euclide, tandis qu'Étienne de Pise dans sa »Regalis dispositio« produit un catalogue alphabétique de la matière médicale grecque de Dioscoride, avec les équivalents arabes[14]. Au XIII^e^ siècle, les œuvres épiques et courtoises provenant de l'Occident se

[11] Michel BALARD, Amalfi et Byzance aux X^e^–XII^e^ siècles, dans: Travaux et Mémoires du centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance 6 (1976), p. 85–95.

[12] Adolf HOFMEISTER, Der Übersetzer Johannes und das Geschlecht comitis Mauronis in Amalfi. Ein Beitrag zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen besonders im 11. Jahrhundert, dans: Historische Vierteljahrschrift 27 (1932–1933), p. 225–284; Antoine DONDAINE, Hugues Éthérien et Léon Toscan, dans: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge 27 (1952), p. 67–134; Peter CLASSEN, Burgundio von Pisa, Heidelberg 1974.

[13] Gugliemo MATTHIAE, Le porte bronzee bizantine in Italia, Rome 1971; Margaret ENGLISH FRAZER, Church Doors and the Gates of Paradise: Byzantine Bronze Doors in Italy, dans: Dumbarton Oaks Papers 27 (1973), p. 145–162.

[14] Charles BURNETT, Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelth and Thirteenth Centuries, dans: Isabelle DRAELANTS, Anne TIHON, Baudouin VAN DEN ABEELE (dir.), Occident et Proche-Orient: contacts scientifiques au temps des croisades, Turnhout 2000, p. 1–78, ici p. 2–4.

diffusent dans l'Orient latin, tandis que le *scriptorium* d'Acre produit, entre 1260 et 1291, au moins neuf manuscrits de la traduction française de Guillaume de Tyr, constituant un véritable appel à la croisade pour la survie des États latins[15].

Dans le domaine de l'architecture religieuse, les Francs s'inspirent de la tradition byzantine en adoptant un plan basilical à trois nefs, avec absides et absidioles encastrées dans un chevet plat (églises d'Abou Ghosh, de Ramla, de Lydda, de Sainte-Marie-des-Teutoniques à Jérusalem), et réemploient des colonnes antiques au Saint-Sépulcre, à la basilique de la Nativité de Bethléem et à la cathédrale de Tortose. La restauration du Saint-Sépulcre, en 1149, intègre deux églises byzantines, la rotonde de l'Anastasis et l'église de la Crucifixion, réemploie des chapiteaux abbassides du VIII^e^ siècle et des mosaïques byzantines, édifie un somptueux portail au sud de la basilique et un arc triomphal remplaçant l'abside orientale byzantine: un ›pot-pourri‹ architectural sans unité. À Jérusalem, l'église romane de Sainte-Anne comporte un dôme reposant sur des pendentifs selon le modèle byzantin, tandis que les croisés transforment en églises et décorent les mosquées du Dôme du Rocher (*Templum Domini*) et d'al-Aqsa (*Templum Salomonis*). Au total, plus d'une centaine d'églises, souvent petites, ont été construites au cours du XII^e^ siècle[16].

Les murailles urbaines et les ›châteaux du soleil‹ sont les principales réalisations en architecture civile[17]. Les Francs se sont souvent contentés d'agrandir ou de renforcer des fortifications urbaines antérieures, à Jaffa, à Arsuf, à Acre et à Jérusalem, tandis qu'à Césarée, en 1251–1252, les ingénieurs de saint Louis appuient l'enceinte sur des fondations ayyoubides, faisant de celle-ci un monument représentatif d'un croisement des cultures[18]. Dans les États latins de Syrie-Palestine se distinguent trois types de fortifications: les ›donjons normands‹, tours isolées de villages offrant un abri temporaire; les châteaux de type ›castrum‹, aux courtines renforcées de tours aux angles, tel Belvoir dominant la vallée du Jourdain; les châteaux éperons, tels le Crac des chevaliers dans le comté de Tripoli, sans cesse remanié par les Hospitaliers jusqu'à sa reddition en 1271 face aux troupes de Baybars, ou le château de Saone, construit au début du XII^e^ siècle sur un ancien site fortifié byzantin.

[15] David JACOBY, La littérature française dans les États latins de Méditerranée orientale à l'époque des croisades: diffusion et création, dans: Essor et fortune de la chanson de geste dans l'Europe et l'Orient latin, 2 vol., Modène 1984, p. 617–646; Jaroslav FOLDA, Manuscripts of the History of Outremer by William of Tyre: A Handlist, dans: Scriptorium 27 (1973), p. 90–95; ID., Crusader Manuscript Illumination at Saint-Jean d'Acre, 1275–1291, Princeton 1976.

[16] Denys PRINGLE, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem, 3 vol., Cambridge 1993–2007.

[17] Paul DESCHAMPS, Les châteaux des croisés en Terre sainte, 3 vol., Paris 1934–1973; Meron BENVENISTI, The Crusaders in the Holy Land, Jérusalem, 1970; Hugh KENNEDY, Crusader Castles, Cambridge ²1995; David NICOLLE, Crusader Castles in the Holy Land: An Illustrated History of the Crusader Fortifications of the Middle East and Mediterranean, Oxford 2008; Mathias PIANA, Burgen und Städte der Kreuzzugszeit. Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte, Petersberg 2008.

[18] Jean RICHARD, Le système défensif des États latins. Programme et évolution, dans: Nicolas FAUCHÈRE, Jean MESQUI, Nicolas PROUTEAU (dir.), La fortification au temps des croisades (colloque de Parthenay), Rennes 2004, p. 15–22.

Les œuvres sculpturales sont tout aussi composites. L'atelier templier de Jérusalem a produit des sculptures d'un grand classicisme levantino-roman, dont des fragments sont utilisés dans la *dikka* (plate-forme de prière) de la mosquée al-Aqsa. En revanche, à Nazareth, les chapiteaux préservés de l'église de l'Annonciation ont été réalisés par des sculpteurs bourguignons et ceux de Césarée, à base de feuillages et de fleurs, révèlent une forte influence française. Le gothique s'impose tardivement en Terre sainte; un exemple, le beau portail de style rayonnant formant aujourd'hui l'entrée de la madrasa du sultan mamelouk an-Nāṣir Muḥammad au Caire[19].

En frappant des besants sarracénats, les États latins imitent le monnayage musulman des califes al-Mustanṣir et al-Amīr, mais leurs deniers de billon sont proches des types monétaires français du XII^e siècle[20]. Dans les arts du métal et du verre (gobelets, hanaps), la technologie islamique s'impose dans la forme et le décor.

Qu'il soit d'initiative royale, seigneuriale, ecclésiastique ou citadine, l'art des États latins est le produit d'un multiculturalisme qui s'épanouit dès les premières décennies de l'occupation franque en Syrie-Palestine, mais disparaît avec elle lors de la chute d'Acre en mai 1291. Ces exemples démontrent que le rôle d'intermédiaire des États latins entre Orient et Occident, s'il n'est pas tout à fait comparable à celui de l'Italie du Sud ou de l'Espagne de la *Reconquista*, ne saurait être sous-estimé.

Les mouvements migratoires vers l'Orient s'amplifient au XIII^e siècle, lorsque s'y établissent des colonies génoises et vénitiennes, médiatrices d'influences culturelles multiples dans un environnement multiethnique où le peuplement d'origine occidentale est toujours minoritaire face aux Grecs, aux Arméniens ou aux Tatars. L'exemple de Famagouste suffirait à le démontrer. Dans cette ville, conquise par les Génois lors de la guerre menée contre les Lusignan en 1373, et qui, l'année suivante, leur est donnée en gage du paiement des fortes indemnités imposées au roi Pierre II de Chypre, l'immigration occidentale est le fait de marchands, mais aussi d'hommes de guerre, appelés à constituer une forte garnison pour résister tant aux Mamelouks qu'à l'armée chypriote. Les registres génois de la *Massaria* (trésorerie) de Famagouste ont préservé les rôles de ces mercenaires, attestant le mélange entre Orientaux et Occidentaux et la progressive orientalisation de la société coloniale établie dans le principal port de l'île[21].

À titre d'exemple, le registre de 1459, antérieur donc de cinq ans à la reprise de Famagouste par les troupes chypriotes, nous livre 558 noms de mercenaires, répartis entre les divers éléments de fortification de la ville (tours, bretèches et échelles du port) et un corps de réserve (*Residium*)[22]. Les Latins constituent, avec 361 noms, 62% de

[19] Jaroslav FOLDA, The Art of the Crusaders in the Holy Land: 1098–1187, Cambridge 1995; ID., Crusader Art in the Holy Land, from the Third Crusade to the Fall of Acre 1187–1291, Cambridge 2005.

[20] Robert IRWIN, The Supply of Money and the Direction of Trade in Thirteenth-Century Syria, dans: Peter W. EDBURY, David M. METCALF (dir.), Coinage in the Latin East. The Fourth Symposium on Coinage and Monetary History, Oxford 1980 (British Archaeological Reports, International Series, LXXVII), p. 73–104; David M. METCALF, Coinage of the Crusades and the Latin East in the Ashmolean Museum, Oxford, Londres ²1995.

[21] Archives d'État de Gênes (abrégé ASG), San Giorgio, n.g. 590/1268 (année 1391) à 590/1286 (année 1461).

[22] Ibid., n° 590/1285.

l'effectif. Il en vient de Gênes, bien sûr, des *Riviere* ligures et de l'Apennin, d'un grand nombre de villes d'Italie, de Plaisance à Palerme, mais aussi de Corse, de France, d'Allemagne et même d'Écosse. Quelques grands noms de Gênes figurent sur la liste: il s'agit vraisemblablement de clients des grandes familles, dont ils ont adopté le nom, plutôt que des membres originaires des grands *alberghi* génois, généralement peu portés vers le métier des armes. Un second groupe est constitué par des Grecs, qui, avec 89 noms, représentent un sixième de l'effectif, ce qui démontre la pénurie d'hommes disponibles, puisque les autorités génoises doivent recruter des Grecs de Chypre, alors même que ceux-ci seraient amenés à combattre des compatriotes, au cas où les armées des Lusignan se présenteraient sous les murs de Famagouste. Plus étonnante encore est la présence dans le contingent de 23 soldats qui portent le nom d'une ville de Terre sainte et de Syrie – Laodicée, Tripoli, Gibelet, Acre et Alep – près de 170 ans après la disparition des États latins de Syrie-Palestine. Les noms de baptême latins coexistent avec des noms orientaux, de sorte que ces mercenaires peuvent être à la fois des descendants des rescapés de la fin du XIII^e^ siècle, illustrant le rôle de refuge joué par le royaume des Lusignan, ou des immigrés récents venus s'engager à Chypre, et représentatifs de la grande mobilité des hommes d'armes au XV^e^ siècle. À ces groupes s'ajoutent 37 Orientaux, originaires des colonies génoises d'Orient (Caffa, Péra, Chio, Mytilène), mais aussi de Rhodes, de Crète et de Nègrepont, 19 Latins de Chypre, 18 Arméniens et 11 juifs.

Quelles conséquences pour notre sujet peut avoir cette composition multiethnique de la garnison de Famagouste? On remarquera d'abord que Latins et Orientaux sont affectés ensemble aux mêmes postes de garde. De quatre à six mercenaires partagent donc la même vie durant des mois dans chaque tour et dans chaque bretèche: il en résulte un enrichissement de la *lingua franca*, un début d'unification des goûts culinaires et des comportements. La solidarité des armes éclate lors des affrontements avec les Mamelouks signalés par le nombre de morts lors de l'attaque contre l'île en 1426. Surtout, le nombre élevé de mercenaires, nés d'unions gréco-latines, porte témoignage d'une diffusion rapide de valeurs culturelles différentes dans la société famagustaine. Ici comme ailleurs (Crète ou Chio), les Latins, très minoritaires, subissent une orientalisation progressive qui entraîne un lent relâchement des liens avec leur patrie d'origine[23].

Ce rapide tour d'horizon devrait être approfondi par l'étude en cours des divers rôles de mercenaires conservés dans les registres de la *Massaria* de Famagouste. Ils attestent qu'en dehors des clercs et des savants attelés à des tâches de traduction du grec ou de l'arabe en latin, existent de plus humbles médiateurs culturels, marchands, artisans ou soldats expatriés, qui, grâce à leur résidence temporaire ou définitive en Orient, s'imprègnent d'idées, de goûts, de traditions étrangères à leur formation et à leur origine géographique, en même temps qu'ils apportent aux Orientaux des idées nouvelles. L'expansion des Latins outre-mer est au Moyen Âge un modeste précédent d'une mondialisation de la culture évidente de nos jours.

[23] BALARD, La Romanie génoise (voir n. 5), vol. 1, p. 310–334.

»Hommes de l’entre-deux«

DANIEL KÖNIG

Caught Between Cultures? Bicultural Personalities as Cross-Cultural Transmitters in the Late Antique and Medieval Mediterranean

In the midst of the public debate in Germany about the events of 11 September 2001, the sociologist Werner Schiffauer published an article in which he explained why Seyfullah, a young man of Turkish origins and a seemingly ›normal‹ and ›integrated‹ teenager, suddenly became the follower of an Islamist association based in Germany.

Schiffauer regarded this religious transformation as Seyfullah's strategy to cope with an identity crisis produced by the conflict of the ›first generation‹, the ›society of origin‹, and the ›host society‹. According to Schiffauer, Seyfullah was regularly confronted with the demands of his parents, who wanted their son to be as ›Turkish‹ as possible. But he had grown up in Germany, where Turkish origins may involve social disadvantages. German society demanded that he be as ›German‹ as possible, to give up Turkish customs, to abandon Islam, etc. Turkey, the country so cherished by his parents, did not want him either: whenever he and his parents visited Turkey, he was treated as somebody ›from Germany‹. By adopting radical Islam, Seyfullah found a way out: Radical Islam assured him of belonging to a religious elite and provided him with the necessary legitimation to stand up against all three institutions that had so far put pressure on him. When his parents criticized him for not being Turkish enough, Seyfullah retorted that being Turkish was not as important as being a ›true Muslim‹. Additionally, he finally had arguments which explained why he neither could nor would become totally German: according to his newly acquired views, German society offered nothing of worth spiritually and only appealed to the base senses, given its strong emphasis on sexuality and consumption. Seyfullah also found himself in a new position with respect to Turkey: what did it matter if he was neither German nor Turkish, as long as he was a true Muslim? If Turkey did not accept him, he would not accept Turkey. Turkish society should become more true to the ways of the Prophet[1]. Thus Seyfullah gained cultural orientation and stability by adopting an exclusivist and elitist identity, secluding himself from mainstream Western society in his newly chosen role as representative and propagandist of a radical Islamic movement.

Needless to say, Seyfullah's conversion to radicalism does not necessarily represent the norm. Every (Muslim) adolescent with a migratory background develops individually. Depending on the relationship with the parents, the host society, the culture of origin, and other factors, different scenarios are possible, as can be witnessed every

[1] Werner SCHIFFAUER, »Ich bin etwas Besonderes«. Wie ein junger Türke vom angepassten Gymnasiasten zum provozierenden Anhänger des fanatischen Islamisten Metin Kaplan wird, in: Die Zeit, 4/10/2001, www.zeit.de/2001/41/Ich_bin_etwas_Besonderes (16/6/2010).

day[2]. Schiffauer only treats one variant of how developing personalities manage to master the challenges of being torn between cultures and to handle a situation which threatens to jeopardize their social and mental well-being. However, Seyfullah's case demonstrates the importance of addressing the problematic aspects of growing up and living in and ›between‹ cultures and may serve as a starting point for the discussion of two issues relevant to every society faced with the challenges of multicultural – including multi-religious – coexistence[3]: on the one hand, the question when, why, and how bi- and multicultural personalities manage to cope with the conflicting demands of distinct cultural heritages without becoming mentally unstable, or even a destabilizing element in society; on the other hand, the question under which conditions such personalities manage to develop their full potential as regards their ability to contribute to the merging of distinct cultural heritages by transmitting, mediating, and building bridges[4].

Focusing on the late antique and medieval Mediterranean and its peripheries, the present article contributes to the discussion of these issues by looking at them from a historical perspective. It is evident that an analysis of the past cannot provide solutions to today's challenges[5]. However, by considering various cases from the fourth to the thirteenth century which illustrate under which circumstances contemporaries endowed with the keys to various cultural heritages adopted or failed to adopt the role of cultural transmitters, the article intends to raise awareness of certain mechanisms of multicultural coexistence. In view of the fact that several historical processes – ranging from the spread of Christianity over the so-called ›period of migrations‹ and the Arab-Islamic expansion to the crusades and beyond – contributed to the amalgamation of various cultural heritages in this long period under investigation[6], the present article

[2] See recent studies on the issue such as Maurice CRUL, Hans VERMEULEN, The Second Generation in Europe, in: International Migration Review 37/4 (2003) [The Future of the Second Generation: The Integration of Migrant Youth in Six European Countries], p. 965–986.

[3] For a recent assessment of European policies towards Islam in Europe, see: Olivier ROY, Islam in Europe: When the Debate Misses the Real Practices, in: EUI Review, Autumn 2010, p. 5–6.

[4] On different variants of merging these heritages, see ROY, Islam in Europe (as in n. 3), p. 5: »many second generation Muslims […] want to associate Islamic religious markers to Western cultural markers«; ID., Wie hast du's mit der Religion, Europa?, in: NZZ Online, 21/4/2010, www.nzz.ch/nachrichten/kultur/aktuell/wie_hast_dus_mit_der_religion_europa_1.5493885.html (7/10/2010); ID., Globalised Islam. The Search for a New Ummah, London 2004, p. 205: »If we compare how Muslims organise themselves in different Western countries we may conclude that they express more the dynamics of the host country than of Islamic tradition«.

[5] On the methodical challenges of using the past – in this case, the late antique and medieval Mediterranean and its peripheries – as a repository of historical examples, see Robert L. MILLER, John D. BREWER, Historical Methods, in: IDD., The A–Z of Social Research. A Dictionary of Key Social Science Research Concepts, London, Thousand Oaks, CA, New Delhi 2003, p. 141–143.

[6] Other examples for various processes of cultural amalgamation are provided, for instance, by Walter POHL, Helmut REIMITZ (eds.), Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300–800, Leiden 1998; Olivia Remie CONSTABLE, Housing the Stranger in the Mediterranean World. Lodging, Trade and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages, Cambridge ^{3}2009; Steven A. EPSTEIN, Purity Lost. Transgressing Boundaries in the Eastern Mediterranean, 1000–1400, Baltimore 2007; Margit MERSCH, Ulrike RITZERFELD (eds.), Lateinisch-

can only deal with a random selection of examples. These have been chosen, not because they seem representative of certain periods, places, or cultural spheres, but because they seemed appropriate to provide insight into the effects of intensive cultural intercourse on the formation of individual personalities.

BI- OR MULTICULTURAL SKILLS AND THEIR ACQUISITION

Put simply, cross-cultural transfer comprises various human actions which contribute to the transmission, reception, and assimilation of any concrete object or abstract phenomenon into another cultural sphere[7]. But, although it may seem so at first sight, cross-cultural transfer is not necessarily dependent on highly developed bi- or multicultural skills held by the human agents involved in processes of transmission or reception.

The ninth-century Egyptian historiographer, Ibn ʿAbd al-Ḥakam (d. 257/871), reports that the Muslim invaders captured a group of vinedressers when they entered the Iberian peninsula in the early eighth century. They slaughtered and cooked one of them, pretended to eat his flesh in front of the other captives, and then deliberately sent the latter back home[8]. By doing this, the invaders succeeded in transmitting a message across cultural boundaries, inciting the remaining vinedressers to disseminate the rather negative image of a cruel and frightening force of invaders. Admittedly, we are dealing here with a rather crude form of cultural transmission in which a mere violent action contributed to creating and disseminating a rather unsubtle and stereotyped image of ›the other‹[9]. To transmit this image, the Muslim invaders did not need to draw on bi- or multicultural skills. Nor did the reception and assimilation of this image require such skills on the side of the surviving vinedressers.

But the more sophisticated and elaborate the object and process of transfer, the more qualifications are needed: according to the »kitāb al-hadāyā wa ʾt-tuḥaf«, the »Book of Gifts and Rarities«, probably written by an unknown Oriental author in the second half of the eleventh century[10], a certain ʿAlī, a eunuch in the service of the North African

griechisch-arabische Begegnungen. Kulturelle Diversität im Mittelmeerraum des Spätmittelalters, Berlin 2009.

7 A detailed definition can be found in FRANCEMED (Rania ABDELLATIF, Yassir BENHIMA, Daniel KÖNIG, Elisabeth RUCHAUD), Introduction à l'étude des transferts culturels en Méditerranée médiévale. Aspects historiographiques et méthodologiques, in: IDD. (eds.), Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels, Munich 2012, p. 14–44.

8 Ibn ʿAbd al-Ḥakam, futūḥ miṣr wa aḫbāruhā, ed. Charles C. TORREY, Cairo 1999, p. 206; translation adapted from: Ibn Abd-el-Hakem, History of the Conquest of Spain, transl. J. H. JONES, Göttingen, London 1858, p. 19–20.

9 However, the relevance of this image for relations between Latin-Christian Europe and the Arab Islamic world can only be denied with difficulty: see Philippe SÉNAC, Les Carolingiens et al-Andalus (VIII^{e}–IX^{e} siècles), Paris 2002, p. 23.

10 The authorship of this document, commonly ascribed to the eleventh century, is debated: see ar-Rašīd b. az-Zubayr, kitāb ad-daḫāʾir wa ʾt-tuḥaf, ed. Muḥammad ḤAMĪDULLĀH, al-Kuwayt 1959, p. 9–17; Book of Gifts and Rarities – Kitāb al-Hadāyā wa al-Tuḥaf, transl./comm. Ghāda

ruler Ziyādat Allāh b. al-Aġlab (ruled 290–296/903–909), had fallen into the hands of Bertha (d. 925), the Carolingian wife of the margrave of Tuscany, described here as »queen of the Franks« (*malikat al-Ifranǧa*). She »resolved to keep him for her use and trained him in her service«, ultimately sending him with a letter to the ʿAbbāsid caliph al-Muktafī bi-llāh (ruled 289–295/902–908) in the year 293/906. No-one at court was able to read the letter since it was written in a strange script, »similar to the Greek script but more evenly formed« in the »Frankish« language (*al-firanǧiyya*). Eventually, a certain »Frank« was found in the garment treasury who was able to write out a translation in Greek (*wa tarǧamahu bi-kitāba ar-rūmiyya*). It was then translated from Greek to Arabic by Isḥāq b. Ḥunayn (d. 289/910–911), son of the famous translator Ḥunayn b. Isḥāq (d. 260/873)[11], who – in the service of the ʿAbbāsids – had greatly contributed to transferring Greek works into Arabic[12].

ʿAlī, the unnamed Frank and Isḥāq b. Ḥunayn were only able to convey Bertha's message because they had, by some means, acquired the necessary skills to move between different spheres characterized by a distinct cultural heritage as expressed in language, religion, customs and the like. The ›Frank‹, whose exact origin is impossible to define, seems to have lacked systematic instruction – at least in Arabic. Although he was capable of working in an Arabic-speaking environment, he does not seem to have been able to write out the letter in Arabic, but only in Greek. ʿAlī seems to have received linguistic instruction at the behest of the Carolingian queen Bertha. Isḥāq b. Ḥunayn had more or less inherited his linguistic abilities from his father, who had had every reason to transmit his knowledge of different languages and literary cultures to his son, since these provided his offspring with career opportunities in the service of an ʿAbbāsid court interested in assimilating Greek, Syriac, and Persian scientific culture[13].

The sources provide other examples of people who acquired such abilities through ›learning by doing‹, by systematic instruction, or thanks to having grown up in a household or social environment which imparted these skills. This can be proved by referring to sources which contain information on various degrees of linguistic proficiency.

We can assume that people were often forced to acquire linguistic skills to survive in a different cultural environment. This applies in particular to those who were abducted to other parts of the world against their will, such as captives and slaves. An example is

al Ḥijjāwī al-Qaddūmī, Princeton 1996, p. 11–13. Its authenticity has been questioned by Ann Christys, The Queen of the Franks Offers Gifts to the Caliph al-Muktafī', in: Wendy Davies, Paul Fouracre (eds.), The Languages of Gift in the Early Middle Ages, Oxford 2010, p. 149–170. It should be acknowledged, however, that Bertha's letter is also mentioned in a reliable source of the tenth century: Ibn an-Nadīm, al-fihrist, ed. Gustav Flügel, Frankfurt 2005, reprint of Leipzig 1871–1872, p. 20.

11 Gotthard Strohmaier, Isḥāḳ b. Ḥunain b. Isḥāḳ al-ʿIbādī, Abū Yaʿḳūb, in: Encyclopaedia of Islam 2, vol. 4, Leiden 1978, p. 110; Id., Ḥunain b. Isḥāḳ al-ʿIbādī, in: Encyclopaedia of Islam 2, vol. 3, Leiden 1971, p. 578.

12 Ar-Rašīd b. az-Zubayr, kitāb aḏ-ḏaḫāʾir wa ʾt-tuḥaf (as in n. 10), p. 48–54; Book of Gifts and Rarities (as in n. 10), § 69, p. 91–98.

13 Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society, London 1998, p. 134, 139.

provided by Adhémar of Chabannes (d. 1034), who reports that many captives were taken among the Muslims who had raided Narbonne at the beginning of the eleventh century. Unfortunately, the victors were not able to understand their captives who, against all expectations, did not speak Arabic. Communication must have been difficult initially, until the captives acquired the necessary language skills, but we know of two of them who ended up as personal servants to the abbot Geoffrey of Saint-Martial de Limoges[14].

Others occasionally had the privilege of receiving systematic instruction. Missionaries, for example, were in need of linguistic abilities to be able to communicate with potential proselytes[15]. Thus, at least some Dominicans active in the Islamic world from the thirteenth century onwards received linguistic training before setting out[16]. However, the sources provide examples which imply that systematic instruction had either not taken place or had not procured the desired results: in 1245, the Ayyubid sultan aṣ-Ṣāliḥ Nağm ad-Dīn Ayyūb (d. 647/1249) wrote a letter to Pope Innocent IV (d. 1254). In this letter, the sultan stated that he would have been delighted to discuss religious matters with the Pope's Dominican envoys. Unfortunately, however, this had proved to be difficult since they were used to disputing in Latin and French, but lacked the necessary linguistic skills in Arabic[17]. That people who acquired linguistic skills could eventually become ›successful‹ cultural transmitters is exemplified by the Dominican missionary Riccoldo da Monte di Croce (d. 1320): he claims to have studied Arabic and to have interacted sufficiently with Muslim theologians during his Middle Eastern

[14] Ademarus Cabannensis, Chronicon (recensiones beta et gamma) III,52, ed. Pascale BOURGAIN, Richard LANDES, Georges PON, Turnhout 1999 (Corpus Christianorum, Continuatio medievalis, 129), p. 171: »Ex quibus abbas Josfredus duos retinuit in servitute, ceteros divisit per principes peregrinos qui de partibus diversis Lemovicam convenerant. Loquela eorum nequaquam erat Sarracenisca, sed more catulorum loquentes, glatire videbantur«. Adhémar states explicitly that the language of these prisoners is not Arabic. According to the translators of the chronicle (Adhémar de Chabannes, Chronique, transl. Yves CHAUVIN, Georges PON, Turnhout 2003, p. 266, n. 471), the captives could have been Berbers or Touaregs whose language was not known in eleventh-century France.

[15] The motivation to promote the acquisition of Arabic language skills is explained in the acts of the Council of Vienne, which decree the establishment of schools for Oriental languages in Rome, Paris, Oxford, Bologna and Salamanca: Concilium Viennense (a. 1311–12), decretum 24, ed./transl. Giuseppe ALBERIGO, Joseph WOHLMUTH, in: Joseph WOHLMUTH (ed.), Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517), Paderborn 2000, vol. 2, p. 379.

[16] Berthold ALTANER, Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Missionsgeschichte 23 (1933), p. 233–241; John TOLAN, Porter la bonne parole auprès de Babel. Les problèmes linguistiques chez les missionaires mendiants XIII^{e}–XIV^{e} siècle, in: Peter von MOOS (ed.), Zwischen Babel und Pfingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.–16. Jh.), Vienna 2008, p. 533–547.

[17] Karl-Ernst LUPPRIAN, Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels, Città del Vaticano 1981, ep. 24, p. 162–163: »Et manifestum est, quod hoc erat ob impedimentum lingue arabice et propter incessum per viam humilitatis ordinis monachatus, et quia nisi in lingua latina sive gallica disputandi consuetudinem non habebant«.

travels that he could refute Islam in his »Contra legem Sarracenorum«[18]. His linguistic proficiency has recently been proved by the discovery of a copy of the Qurʾān in Arabic which contains annotations in his hand[19].

Furthermore, we find examples of persons who grew up in a multilingual and multireligious environment, consequently acquiring the respective linguistic skills almost automatically: the Mozarab Ḥafṣ b. Albar, who translated Jerome's Latin version of the Psalter into Arabic in Umayyad Córdoba in the late ninth or tenth century, explains his method of translation in such detail, and with such expertise and sensitivity for questions of rhythm and melody, that he can only be regarded as a person who had grown up in a multilingual environment[20].

However, language skills are only a part of a much broader range of skills and knowledge required of anybody involved in processes of cultural exchange. Access to different cultural heritages is of great importance as well. Cultural heritage can be acquired: Fulcher of Chartres (d. 1127) and Usāma b. Munqiḏ (d. 584/1188) both demonstrate how crusaders gradually adapted to their new Middle Eastern environment by adopting local loyalties, clothing, and eating habits, a certain understanding for local customs, and even language skills in Arabic[21]. Ibn Šaddād (d. 632/1235) and Abū Šāma (d. 665/1268) even mention that Reginald, the Lord of Sidon, had acquired a notion of classical Arabic and Muslim traditions thanks to the fact that he employed a Muslim to read and explain Arabic chronicles to him[22].

[18] Jean-Marie MERIGOUX, L'ouvrage d'un frère prêcheur florentin en Orient à la fin du XIII[e] siècle. Le »Contra legem Sarracenorum« de Riccoldo da Monte di Croce, in: Memorie domenicane 17 (1986), p. 1–144, here p. 62: »Vnde cum transmissem maria et deserta, et peruenissem ad famosissimam ciuitatem Saracenorum Baldaccum, ubi generale ipsorum solemne habetur studium, ibi pariter linguam et litteram arabicam didici. Et legem eorum diligentissime relegens, et studiose in scolis et cum magistris ipsorum frequenter conferens, magis ac magis per experientiam apprehendi peruersitatem predicte legis. Et cum inceperim eam in latinum transferre«.

[19] Thomas E. BURMAN, How an Italian Friar Read His Arabic Qur'an, in: Dante Studies 125 (2007), p. 93–109.

[20] Ḥafṣ bin Albar, urǧūza, in: Le Psautier Mozarabe de Hafs le Goth, ed./transl. Marie-Thérèse URVOY, Toulouse 1994, p. 15–18. The date of the translation is defined as either 889 or 989 on p. 20; on the discussion see: D. M. DUNLOP, Ḥafṣ ibn Albar – the Last of the Goths?, in: Journal of the Royal Asiatic Society 86 (1954) 3–4, p. 137–151, here p. 147, who opts for 989, vs. P. Sj. VAN KONINGVELD, Christian Arabic Literature from Medieval Spain. An Attempt at Periodization, in: Samir Khalil SAMIR, Jørgen S. NIELSEN (eds.), Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258), Leiden 1993, p. 203–224, here p. 206, who opts for 889.

[21] Fulcherus Carnotensis, Historia Hierosolymitana III,37, ed. Heinrich HAGENMEYER, Heidelberg 1913, p. 748; Usāma b. Munqiḏ, kitāb al-iʿtibār, ed. Philip ḤITTĪ, Cairo 1988(?), reprint of the Princeton 1930 edition, p. 140 (translation: An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades. Memoirs of Usamah ibn-Munqidh, transl. Philip ḤITTĪ, New York 1929, p. 169–170), on the distinction between Franks who had become acclimatized to their surroundings and the recent comers from the Frankish lands.

[22] Ibn Šaddād, an-nawādir as-sulṭāniyya wa ʾl-maḥāsin al-yūsufiyya, ed. Ǧamāl ad-Dīn AŠ-ŠAYYĀL, Cairo 1964, p. 155 (French version: Recueil des historiens des croisades. Historiens orientaux, vol. 3, Paris 1884, p. 121–122); Abū Šāma, kitāb ar-rawḍatayn fī aḫbār ad-dawlatayn, ed./transl. Charles BARBIER DE MEYNARD, in: Recueil des historiens des croisades.

However, it should also be considered that circumstances sometimes deprived potential transmitters of their cultural heritage. For example, a manual for solicitors written in the tenth century by the Andalusian scholar Ibn al-ʿAṭṭār (d. 399/1009) contains a standard sale contract for female slaves of Galician, Frankish, Berber or other origin, followed by a juridical analysis. Among other things, Ibn al-ʿAṭṭār dealt with the question of what happened if the woman for sale was pregnant[23]. It seems reasonable to assume that a child born to a woman who had recently been enslaved would probably never see its mother's homeland, consequently adopting a cultural identity different from the one held by its mother. This would also have been the case with the progeny of a female Christian captive whose captor had taken advantage of her while her father was in search of the ransom money demanded. The *fatwā* by Abū Isḥāq at-Tūnisī (d. 443/1051) from Kairouan, which renders judgment in this case, obliges the woman to give birth to the child in Islamic territory and, in the event that she wishes to return to the Christian world (*dār al-ḥarb*), to leave the child – who is considered a Muslim – behind[24]. In other words, in certain cases cultural heritage could be lost from one generation to the next, thus creating people who might well have been aware of having a different cultural background but who had no or only restricted access to it.

The biography of Ibn Ġarsiyya may provide insight into the possible psychological effects of such a biographical phenomenon. Born to Christian Basque parents, Ibn Ġarsiyya was captured while still a child and abducted to the *ṭāʾifa*-principality of Denia, where he was educated around the second quarter of the eleventh century[25]. He is known as the author of a treatise in which he furiously attacks Arab ethnic pride, the belief obviously held by many contemporary Muslim elites in al-Andalus that they belonged to a superior ethnic group of allegedly Arab stock. Religiously, Ibn Ġarsiyya defined himself as a Muslim: in his treatise he states that, by sending the Prophet Muḥammad, God had delivered non-Arabs and Arabs from blindness and error[26]. In his mind, however, this did not justify Arab ethnic pride, for »pure gold is found in the dirt, and musk is a part of the secretions of the gazelle, and sweet drops are deposited

Historiens orientaux, vol. 4, Paris 1898, p. 396; see also Adolf WAAS, Geschichte der Kreuzzüge, 2 vols., Erftstadt 2005 (reprint of 1956), vol. 2, p. 210–211.

23 Ibn al-ʿAṭṭār, kitāb al-waṯāʾiq wa ʾs-sağğalāt – formulario notarial hispano-árabe, ed. Pedro CHALMETA, Federico CORRIENTE, Madrid 1983, p. 33–36.

24 Vincent LAGARDERE, Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Miʿyār d'al-Wanšarīsī, Madrid 1995, fatwā n° 36, p. 24–25.

25 Ibn Saʿīd al-Maġribī, al-muġrib fī ḥūla al-Maġrib, § 606, ed. Šawqī ḌAYF, 2 vols., Cairo ^{2}1964, vol. 2, p. 407: »wa huwwa min abnāʾ naṣārā al-Baškans, subiya ṣaġīran, wa addabahu Muǧāhid mawlāhu malik al-ǧuzur wa Dāniya«; James T. MONROE, The Shuʿûbiyya in al-Andalus. The Risâla of Ibn García and Five Refutations, Berkeley 1970, p. 10, p. 76.

26 Risālat Ibn Ġarsiyya, ed. ʿAbd as-Salām HĀRŪN, in: ʿAbd as-Salām HĀRŪN (ed.), nawādir al-maḫṭūṭāt, vol. 1, Beirut 1991, p. 58: »lākin al-faḫr bi-ibn ʿamminā, allāḏī bi-ʾl-baraka ʿammanā, al-Ibrāhīmī an-nasab, al-Ismāʿīlī al-ḥasab, allāḏī intašalnā ʾllāh taʿālā bi-hi wa iyyākum min al-ʿamiyya. amma naḥnu fa-min ahl at-taṯlīṯ wa ʿibādat aṣ-ṣulbān, wa antum min ahl ad-dīn al-mullayyiṯ wa ʿibādat al-awṯān […]«; transl. by MONROE, Shuʿûbiyya in al-Andalus (as in n. 25), p. 27.

in foul-smelling waterskins«[27]. In other respects, Ibn Ġarsiyya defined himself against the Arabs, whom he condescendingly describes as a people of primitive and inferior origins. The non-Arabs, whom he regularly refers to in the first person plural, are in every sense superior to them: they are blond[28] and fair-complexioned[29], legitimate heirs to Abraham[30], Roman–Byzantine emperors (*qayāṣira*) and Persian monarchs (*akāsira*)[31]. They are endowed with advanced civilizational skills[32], inner virtue, and genealogical nobility[33]:

> Your mother, O Arabs, was a slave to our mother. If you deny this you will be found unjust. There is no excess in remonstrating, for we never tended monkeys nor did we weave mantles, nor did we eat wild herbs; there is no cutting off your relationship with Hâjar; you were our slaves, servants, enfranchised ones […][34].

Ibn Ġarsiyya's ethnic identification as represented in this polemic suggests that he did not really have much to show for it, aside from a rhetoric of non-Arab power and glory based on pseudo-historical images and allusions. He seems to have been captured too early to have developed a proper ethnic identity. Consequently, he could only resort to a hotchpotch of clichés to prove non-Arab superiority, which were countered, one by one, in the extant refutations. His aggressive attitude towards Arab ethnicity, although provoked by the genealogical claims and ethnic arrogance of some of his contemporaries, surely also resulted from a defect in his sense of identity which affected his self-esteem, making him attack what he himself lacked.

[27] Risālat Ibn Ġarsiyya (as in n. 26), p. 58: »fa fī ʾr-raġām yulġā tibruhu, wa ʾl-musk baʿḍ damm al-ġazāl wa ʾn-niṭāf al-ʿiḏāb mustawdaʿāt bi-musk al-ʿizāl«; MONROE, Shuʿûbiyya in al-Andalus (as in n. 25), p. 27; Göran LARSSON, Ibn García's Shuʿūbiyya Letter: Ethnic and Theological Tensions in Medieval al-Andalus, Leiden 2003, p. 175. See also Göran LARSSON, Mangy Camels, Noble Stallions and the Disreputable Tail Fat of Lizards. Animals in Ibn García's Epistle on the Shuʿūbiyya, in: al-Qanṭara 29/2 (2008), p. 495–503, here p. 501–502.

[28] Risālat Ibn Ġarsiyya (as in n. 26), p. 56: »annahum aṣ-ṣahab aš-šahab«.

[29] Ibid., p. 56: »allā yakūn lawnuhum sawādan«.

[30] Ibid., p. 57: »ʿaṭfatuhum ʿalaykum ar-raḥm al-ibrāhīmiyya, wa ʾl-ʿumūma al-ismāʿīliyya […]«.

[31] Ibid., p. 56.

[32] Ibid., p. 57: »ḏawū al-ārāʾ al-falsafiyya al-arḍiyya, wa ʾl-ʿulūm al-manṭiqiyya ar-riyāḍiyya […], ḥabasū anfāsahum ʿalā ʾl-ʿulūm al-badaniyya wa ʾd-dīniyya, lā ʿalā waṣf an-nāqa al-fadaniyya […]«.

[33] Ibid., p. 56: »ḏawū al-aḥsāb wa ʾl-maǧd wa ʾl-ʿulā min aṣ-ṣuhb«, p. 57: »wa ʾl-karām banū ʾl-aṣfar, al-aṭhar al-aẓhar […]«.

[34] Ibid., p. 56: »ummakum li-umminā ama, in tunakkirū ḏālika taluffū ẓulma, wa lā tahāyul fī ʾt-takāyul, fa-mā susnā qaṭ qurūdan, wa lā ḥuknā burūdan, wa lā luknā ʿurūdan, fa-lā tuhāǧir, yā banī Hāǧar, antum arqāʾunā wa ʿabdatunā, wa iʿtiqāʾunā […]«; transl. by MONROE, Shuʿûbiyya in al-Andalus (as in n. 25), p. 24; LARSSON, Ibn García's Shuʿūbiyya Letter (as in n. 27), p. 169.

FAVOURABLE AND UNFAVOURABLE ENVIRONMENTS FOR CULTURAL TRANSMISSION

The anecdote about the letter sent by the Frankish queen Bertha refers to bi- or multicultural personalities who did not adopt the role of cultural transmitter on their own initiative. Rather, it was their environment, personified by the respective ruler, which demanded their services. This last point is not only important because it proves that even persons lacking the necessary qualifications could contribute to acts of cross-cultural transfer, provided that they were capable of enlisting the services of others. It also highlights that such processes depend on personal motivation and/or environmental stimulus.

The sources provide us with an infinite number of motivations for people to become involved in processes of transmission and reception between different cultural spheres. For example, the merchants of Verdun, who exported castrated young men called Carzimasians to Umayyad Spain in the tenth century, were in search of profit, as Liutprand of Cremona (d. 970 or 972) tells us[35]. The retired crusader mentioned by Usāma b. Munqid, who had given up eating pork and deliberately employed Egyptian cooks, had obviously acquired a liking for Middle Eastern cuisine[36]. The engineer from Jerusalem who claimed to have destroyed several ›Saracen‹ fortresses with his war machines may have been looking for employment when he offered his services to Emperor Frederic Barbarossa (ruled 1152–1190) during the latter's siege of the Italian city of Crema in 1160[37]. Adelard of Bath (d. after 1146) and other scholars of his generation acquired Arabic language skills because they were in search of knowledge, knowledge that Adelard seems to have employed to question established patterns of thought in his academic landscape of origin, but also – as he says himself – to present his own critical thoughts as having been formulated by others[38]. Thus, motivations were manifold and escape every effort at classification, aside from the fact that most persons involved probably wished to act in their own interest.

[35] Liutprandus, Antapodosis, lib. VI, cap. 6, ed. Joseph BECKER, Hanover, Leipzig 1915 (Monumenta Germaniae Historica, Script. rer. Germ., 41), p. 155–156: »ob inmensum lucrum«; see also Olivia Remie CONSTABLE, Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, Cambridge 1996, p. 96–97, 205.

[36] Usāma b. Munqid, kitāb al-iʿtibār (as in n. 21), p. 140; English version: An Arab-Syrian Gentleman (as in n. 21), p. 169–170.

[37] Vincentii Pragensis annales, a. 1159, ed. Wilhelm WATTENBACH, Hanover 1861 (Monumenta Germaniae Historica, Script. in Folio, 17), p. 677; German version: Die Jahrbücher von Vinzenz und Gerlach, transl. Georg GRANDAUR, Leipzig 1889 (Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 67), p. 57.

[38] Adelard of Bath, Questiones naturales, in: Adelard of Bath, Conversations with his Nephew, ed./transl. Charles BURNETT, Cambridge 1998, p. 82: »si quando inventum proprium publicare voluerim, persone id aliene imponens imquam: ›Quidam dixit, non ego‹«; see also Charles BURNETT, Humanism and Orientalism in the Translations from Arabic into Latin in the Middle Ages, in: Andreas SPEER, Lydia WEGENER (eds.), Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter, Berlin 2006, p. 27.

However, motivation had its limits: Usāma b. Munqiḏ, the aforementioned Arab noble from the Syrian town of Šayzar, was part of a political constellation in which cooperation with the crusaders was frequent. Although he regarded most of them as primitive war machines[39], regular contact forced him to concede that some of them had certain qualities which obliged him to treat them with courtesy and respect[40]. But when he was invited by a Frankish reverend knight to send his own son to the Frankish lands to be educated there in the different aspects of chivalry, he flatly refused. Participating in such a form of cultural exchange went too far for him. In response to the proposal, he claims to have thought:

> Thus there fell upon my ears words which would never come out of the head of a sensible man; for even if my son were to be taken captive, his captivity could not bring him a worse misfortune than carrying him into the lands of the Franks[41].

Usāma's refusal could be interpreted as an expression of arrogance[42]. However, we should consider that people regularly involved in intercultural exchange and cooperation may have had legitimate reasons for not seeing an advantage in rearing a next generation characterized by cultural hybridity.

The case of ʿAlī b. Muǧāhid elucidates the challenges involved in having a child grow up in different cultural spheres. Around the year 406/1015–1016, Muǧāhid, lord of the *ṭāʾifa*-principality of Denia (ruled 405–436/1014–1044), was attacked by European Christian powers (*mulūk al-arḍ al-kabīra*) who managed to abduct members of his family, including his son ʿAlī. ʿAlī became a hostage of the »ruler of the Germans« (*ṣāḥib al-Almāniyyīn*), who demanded such a high ransom that Muǧāhid was only able to raise the money in 423/1031. When ʿAlī finally came back, he had turned into a mature young man who spoke the language and wore the clothes of the Christian people among whom he had grown up. At his father's suggestion, he converted to Islam and even »became a good Muslim« (*wa ḥasana islāmuhu*), as the historiographer Ibn al-Ḫaṭīb (d. 776/1375) tells us. But things were not that easy: not only did ʿAlī contract a heavy illness as a consequence of his belated circumcision, but the fact that his younger brother Ḥasan had been prepared for several years to rule after his father created tensions between the brothers[43]. It certainly demanded a lot of energy to install a ruler

[39] Usāma b. Munqiḏ, kitāb al-iʿtibār (as in n. 21), p. 132; English version: An Arab-Syrian Gentleman (as in n. 21), p. 161.

[40] Ibid., p. 140; English version, p. 169–170.

[41] Ibid., p. 132; English version, p. 161.

[42] See, for example, how Francesco GABRIELI contextualizes the literary output of Usāma b. Munqiḏ: The Arabic Historiography of the Crusades, in: Bernard LEWIS, Peter Malcolm HOLT (eds.), Historians of the Middle East, London 1962, p. 98–99, 107.

[43] Ibn al-Ḫaṭīb, kitāb aʿmāl al-aʿlām, ed. Évariste LÉVI-PROVENÇAL, Beirut 1956, p. 219–222; German version: Wilhelm HOENERBACH, Islamische Geschichte Spaniens, Zürich 1970, p. 404–408. A Pisan perspective of events is given in the Liber Maiolichinus de gestis Pisanorum illustribus, v. 922–968, ed. Carlo CALISSE, Roma 1904, p. 42–44, p. LI–LII. See also Michele AMARI, Storia dei Musulmani di Sicilia, vol. 3, Florence 1868, p. 6–10, with further references to Latin and Arabic sources in the footnotes; María Jesús RUBIERA MATA, La taifa de Denia, Alicante 1985, p. 67–70, 95–98; and Travis BRUCE, The Politics of Violence and

who had obviously become estranged from his culture of origin. However, surrounded by people such as Ibn Ġarsiyya[44], ʿAlī b. Muǧāhid eventually managed to assume power and to rule the *ṭāʾifa*-principality until he was deposed by his ambitious neighbour Ibn Hūd al-Muqtadir (ruled 438–475/1046–1082) in 468–469/1075–1076[45].

Others who suffered a similar fate – in the sense of having to compromise between different cultures – had to bear the criticism and occasionally even the sanctions of those who did not regard bi- or multicultural features as an asset. Describing his visit to Sicily, the tenth-century geographer Ibn Ḥawqal criticizes a group of Muslims called *al-muša'mi<u>d</u>ūn* for having found a religious compromise with their Christian wives: their sons grew up as rather slack Muslims while their daughters remained attached to the Christian faith[46]. Ibn Ḥawqal's critical attitude is representative of the stance taken by religious orthodoxy towards such creative forms of Christian–Islamic cohabitation. In the Latin East, ethnically mixed alliances produced a group called Turcopoles, who were defined by two historiographers of the early twelfth century. According to the historiographer Raymond of Aguilers, they »were so named because they were either reared with Turks or were the offspring of a Christian mother and a Turkish father[47]«. Albert of Aachen calls them »an impious breed, said to be Christians only by name, not deed, born of a Turkish father and a Greek mother[48]«. In accordance with this derogatory definition, the Turcopoles, despite rendering valuable military services to the crusaders, were treated as second-class humans who ranked just above servants: according to the rule of the templars, two brother knights were entitled to as much meat as three Turcopoles, and two Turcopoles to as much as three servants. It is indicative of their social standing that the Turcopoles did not eat together with the brother knights, but sat at their own table; only those brother knights who were doing penance sat with the Turcopoles[49].

One of the most dramatic cases in which society punished the transgression of cultural, and in this case, religious boundaries, is the case of the so-called martyrs of Córdoba. They constituted a comparatively large group of Christians who were sentenced to death between 850 and 859 on the grounds of apostasy from Islam or public

Trade: Denia and Pisa in the Eleventh Century, in: Journal of Medieval History 32/2 (2006), p. 127–142.

44 LARSSON, Ibn García's Shuʿūbiyya Letter (as in n. 27), p. 176.

45 Ibn al-Ḫaṭīb, kitāb aʿmāl al-aʿlām (as in n. 43), p. 221–222; Pierre GUICHARD, L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XI^e^ et XII^e^ siècles, Lyon 2000, p. 96–99.

46 Ibn Ḥawqal, kitāb ṣūrat al-arḍ, ed. Johannes H. KRAMERS, Leiden 1938, p. 129.

47 Le »Liber« de Raymond d'Aguilers, cap. vii (170b), ed. John Hugh HILL, Laurita L. HILL, Paris 1969, p. 55: »Turcopoli enim dicuntur, qui vel nutriti apud Turcos vel de matre christiana, patre turco procreantur«.

48 Albert of Aachen, Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem, lib. V,3, ed./transl. Susan B. EDGINGTON, Oxford 2007, p. 342: »Turcopoli itaque, gens impia et dicta Christiana nomine non opere, qui ex Turco patre et Greca matre procreati […]«.

49 Henri de CURZON, La règle du temple, Paris 1886, § 153, p. 119; § 271, p. 166: »Et se il fait penance avec son abit, il doit mangier a table de turcoples sans toailles«; § 370, p. 208; § 375, p. 210–211. See also Kenneth M. SETTON, Norman P. ZACOUR, Harry W. HAZARD, A History of the Crusades, vol. 5: The Impact of the Crusades on the Near East, Madison, London ^5^1985, p. 338.

blasphemy against its Prophet. The hagiographical source which contains their biographies is certainly tendentious, in the sense that it glorifies Christianity and vilifies Islam. Nonetheless, it provides a vivid impression of a multicultural situation that was problematic because it had produced a number of split identities. In many cases, these were young people who had grown up as the children of bi-religious or crypto-Christian couples in a Muslim-dominated society and who posed as Muslims in public while secretly practising the Christian faith[50]. Between the lines of the hagiographical account we can see that this strain proved too hard for many[51]. Several future ›martyrs‹ sought relief by voluntarily confronting the Islamic authorities. Openly defying Islam, they refused the offer to escape punishment by abandoning Christianity, with the effect that they were eventually executed. In the society of ninth-century Córdoba there seems to have been no room for compromise in matters of religion, as there was in the case of *al-muša'miḏūn* from tenth-century Sicily, where Christian wives and Muslim husbands were obviously able to negotiate concerning the religious education of their children. Rather, Muslims and Christians in Córdoba pressured or even forced the products of religiously hybrid education to position themselves clearly on one side of the divide – the Muslims by refusing to accept and by punishing conversion to Christianity or forms of religious syncretism; the Christians by firmly propagating an ideal of spiritual purity and penance that threatened half-baked Christians or Crypto-Christians with eternal damnation. In this way, the Christians put psychological pressure on such people to renounce Islam completely, to regard Crypto-Christianity as a spiritually

[50] Among the martyrs documented by Eulogius of Córdoba [Eulogius, Memoriale Sanctorum, ed. Ioannis GIL, Madrid 1973 (Corpus Scriptorum Muzarabicorum, 2)] we find a) Sanctius, who had been born in Albi in southern France, had been captured as a boy, and had been raised within the Cordoban army [lib. 2, cap. III, p. 402]; b) Nunilo and Alodia, daughters of a Muslim father and a Christian mother who remarried a Muslim after the death of her first husband, so that her children had to practise their faith secretly [lib. 2, cap. VII,2, p. 406]; c) Maria, the daughter of a Christian landowner and a Muslim mother, whose mother had converted to Christianity and raised her children in the Christian faith [lib. 2, cap. VIII,12, p. 412]; d) Flora, the daughter of a Muslim father and a Christian mother, who was educated clandestinely as a Christian by her mother and who hid her faith from her Muslim brother and Muslim society for several years [lib. 2, cap. VIII,3, p. 409]; e) Aurelius, the son of a Muslim father and a Christian mother, who, orphaned at an early age, was instructed in the Christian religion by his aunt, but also introduced to Arabic literary studies by his Muslim relatives [lib. 2, cap. X,1, p. 416]; f) Sabigotho, the daughter of Muslim parents, whose mother married a Crypto-Christian after her father's death with the effect that the whole family secretly converted to Christianity [lib. 2, cap. X,3, p. 416–417]; g) Liliosa, the child of crypto-Christian parents [lib. 2, cap. X,4, p. 417]; h) Aurea, the daughter of a Muslim father and a Christian mother, who had grown up and lived with her mother as a nun in a convent for over thirty years [lib. 2, cap. XVII,1, p. 456]; h) Leocritia, the daughter of Muslim parents, who had been introduced to Christianity by a relative [Albarus, Vita Eulogi, § 13,1, ed. Ioannis GIL, Madrid 1973 (Corpus Scriptorum Muzarabicorum, 1), p. 337]. See also Kenneth Baxter WOLF, Christian Martyrs in Muslim Spain, Cambridge 1988, p. 23–35. The legal background to such cases is discussed by Ana FERNÁNDEZ FÉLIX, Children on the Frontiers of Islam, in: Mercedes GARCÍA-ARENAL (ed.), Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen, Paris 2001, p. 61–72.

[51] Ann CHRISTYS, Christians in al-Andalus (711–1000), London, New York 2007, p. 52.

dangerous compromise, and to take a public stand regarding their religious convictions[52].

These examples – ʿAlī b. Muǧāhid, *al-muša'midūn*, the Turcopoles, and the so-called martyrs of Córdoba – attest to the fact that ethnic, cultural, and especially religious hybridity – the ›natural‹ result of any social constellation characterized by the intensive interaction of different cultural heritages – could be regarded as a problem by the dominant groups of society. Depending on the kind of transgression and, particularly, on the relevant balance of power, the inability or even refusal to fit into established patterns of ethnic, cultural, or religious identity was sanctioned in different ways, thus depriving bi- or multicultural personalities of becoming successful cultural transmitters.

In other cases, however, personal motivation to make use of bi- or multicultural skills seems to have concurred with the demands of society. It appears that this was not only due to the fact that the personalities in question had qualifications deemed useful or necessary by the society in question. It also seems to be of relevance that such people seem to have been deft enough to adapt to the workings of their environment. Making conscious efforts to explain the necessity of their qualification to their contemporaries, they enforced or even created the respective society's demand for their qualification, accordingly drawing benefit from their multicultural heritage.

A first example leads us away from Christian–Muslim relations back to late antique Anatolia in the middle of the third century. According to the »Ecclesiastical History« of Philostorgius, Gothic groups raided the countryside of the Roman provinces Cappadocia and Galatia between 253 and 260, taking many people into captivity. Among these were Roman Christians[53]. We are able to reconstruct some aspects of their integration into Gothic society north of the Danube: several sources indicate that they were able to maintain contacts with the ecclesiastical networks of Asia minor, to raise their children as Christians, and even to win some converts to Christianity among the Gothic population[54]. Among their descendants in the third or fourth generation was a certain Ulfilas. His upbringing remains obscure but, judging from his Gothic name combined with the documented fact that he was proficient in Gothic, Greek, and Latin[55], we can conclude that, in spite of their captivity, Ulfila's ancestors had successfully integrated into the Gothic lands without completely giving up their Roman identity[56]. Ulfilas

[52] WOLF, Christian Martyrs (as in n. 50), p. 107–119.

[53] Philostorgius, Kirchengeschichte, lib. II,5, ed. J. BIDEZ, F. WINKELMANN, Berlin 1972, p. 17–18; English version: Philostorgius, Epitome of Photius, book 2, chapter 5, transl. Philip R. AMIDON, Atlanta 2007, p. 20. On the date, see Herwig WOLFRAM, Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts, Munich 1990, p. 85.

[54] Daniel KÖNIG, Bekehrungsmotive. Untersuchungen zum Christianisierungsprozess im römischen Westreich und seinen romanisch-germanischen Nachfolgern (4.–8. Jahrhundert), Husum 2008, p. 45–46, with further literature.

[55] Auxentius, in: Maximinus Arianus: Contra Ambrosium, cap. 53–55, ed. Adalbert GAUTIER HAMMAN Paris 1959 (Migne Patrologia Latina, Suppl. 1), col. 705–706: »apostolica gratia grecam et latinam et goticam linguam sine intermissione in una et sola eclesia christi predicavit«.

[56] Knut SCHÄFERDIEK, Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof, in: ID., Schwellenzeit. Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter, Berlin 1996,

reappears in the sources as the leader of a small group of Christians. Because of his ability to speak the languages of the Empire, he was used by the Gothic authorities as an interpreter in a diplomatic exchange which took place in the 330s; and he was later to be consecrated bishop by a group of Roman clerics[57]. Returning to the Gothic lands, he not only continued to preach Christianity but also created a written form of the Gothic language in order to translate the entire Bible[58].

In many ways, Ulfilas' case offers a ›successful‹ counter-example to the case of Seyfullah sketched in the introduction of this article. Ulfilas was the offspring of a previous generation that had been forced to migrate to a society with a different culture and religion. The first generation integrated into the host society to a certain degree, but remained attached to their country and culture of origin. In consequence, Ulfilas was able to retain the first generation's religion and even to intensify his personal commitment to it – by regarding Gothic society as a missionary terrain and thus demonstrating the mixture of religious elitism and trans-ethnic universalism that is characteristic of missionary Christianity. His dedication to the cause of Christianity may have served as a »strategy of distinction«[59] which set the Christian apart from Gothic paganism, the educated heir of Roman civilization apart from a ›Barbarian‹ culture. It should be acknowledged, however, that Ulfilas identified sufficiently with Gothic culture to dedicate a great part of his life to its Christianization, by becoming a missionary and Gothic bishop, by developing a Gothic alphabet, and by translating the Bible into this language, allegedly skipping the »Books of Kings« because of their violent character, which he deemed unsuitable for a people too much involved in warfare[60]. It may be noted that he was active in an environment which appreciated his qualifications, at least temporarily: because the Gothic authorities needed people like Ulfilas to communicate with the Roman Empire – the superpower of the day – he must have had a comparatively high social standing, in spite of the fact that his ancestors had belonged to a minority of deported captives[61]. The Romans, in turn, needed capable personnel in regions beginning to open up to Roman and Christian influences[62]. Ulfilas' active role as a cultural transmitter only ended when the Gothic authorities began regarding Roman Christianity as a threat and thus decided to persecute Chris-

p. 10; ID., Das gotische Christentum im vierten Jahrhundert, in: ibid., p. 118–120, esp. p. 120: »soziale Konsolidierung und ethnische Integrierung«.

57 WOLFRAM, Goten (as in n. 53), p. 86–87; SCHÄFERDIEK, Wulfila (as in n. 56), p. 1–40.

58 Philostorgius, Kirchengeschichte (as in n. 53), lib. II,5, p. 17–18; English version: Philostorgius, Epitome of Photius (as in n. 53), book 2, chapter 5, p. 20. On the translation, see SCHÄFERDIEK, Das gotische Christentum (as in n. 56), p. 143–146.

59 On this term, see Walter POHL, Introduction. Strategies of Distinction, in: POHL, REIMITZ (eds.), Strategies of Distinction (as in n. 6), p. 5–6.

60 This could be a topos: see SCHÄFERDIEK, Das gotische Christentum (as in n. 56), p. 141; but also WOLFRAM, Goten (as in n. 53), p. 84.

61 WOLFRAM, Goten (as in n. 53), p. 85–86; SCHÄFERDIEK, Wulfila (as in n. 56), p. 10, n. 41; ID., Gotien. Eine Kirche im Vorfeld des frühbyzantinischen Reiches, in: ID., Schwellenzeit (as in n. 56), p. 101.

62 WOLFRAM, Goten (as in n. 53), p. 86.

tians within their realm, around the year 348[63]. Ulfilas and his group of followers appealed for help to Emperor Constantius II (ruled 337–361), who allocated them a piece of land within the Empire's borders[64].

Petrus Alfonsi (d. after 1130) provides another example of a person who successfully made use of a multicultural upbringing. Born into a Jewish family on the Iberian peninsula, he acquired language skills in Arabic, Hebrew, and Latin and converted to Christianity in the Christian town of Huesca in 1106. Later, he is attested in England and France. His success and widely received acclaim as an intellectual can be measured by the masses of extant manuscripts still at our disposal[65]. His »epistula ad peripateticos«, written some time after 1116, provides insight into how he regarded himself. Addressing the scholars of the entire Latin-Christian world[66], he criticizes their way of organizing knowledge[67]. Then he evaluates the importance of various disciplines and declares astronomy to be the most important. Finally, he introduces himself as a specialist in this field, who is capable of teaching the Latins what they themselves have not yet understood:

> Since I have encountered almost no Latin experts in the art of astronomy, while I myself have been practising it for a long time, I have decided, if this should please you, to impart my knowledge to you and to present it diligently and benignly as something rare, precious, sweet and delicious[68].

And again:

> It has come to our ears that some of those men who investigate wisdom […] prepare to traverse distant provinces and exile themselves in remote regions in order to acquire a fuller knowledge of

[63] KÖNIG, Bekehrungsmotive (as in n. 54), p. 48, note 124, with the relevant sources.

[64] Philostorgius, Kirchengeschichte (as in n. 53), lib. II,5, p. 17–18. English version: Philostorgius, Epitome of Photius (as in n. 53), book 2, chapter 5, p. 20.

[65] John TOLAN, Petrus Alfonsi and His Medieval Readers, Gainesville, FL 1993, p. xiii–xiv, 3, 9–11; Thomas RICKLIN, »Arabes contigit imitari«. Beobachtungen zum kulturellen Selbstverständnis der iberischen Übersetzer der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, in: SPEER, WEGENER (eds.), Wissen über Grenzen (as in n. 38), p. 53–54.

[66] Petrus Alfonsi, epistula ad peripateticos, cap. 1, in: TOLAN, Petrus Alfonsi (as in n. 65), p. 164–165 (translation p. 172): »Vniversis sancte matris ecclesie omnibus, videlicet perypateticis ac per hoc aliis philosophico lacte nutritis, ubique per Franciam quamvis scientie doctrina diligentius exercitatis, Petrus Anidefunsus servus Ihesu Christi, frater eorum et condiscipulus: salus vobis et benedictio ab eo cuius est salutem et benedictionem conferre«. In this context, the term »Francia« applies to Latin Christendom and not to the realm of medieval France: see Charles BURNETT, The Works of Petrus Alfonsi. Questions of Authenticity, in: Medium Aevum 66 (1997), p. 54–55.

[67] Petrus Alfonsi, epistula ad peripateticos (as in n. 66), cap. 2, p. 165 (translation p. 173): »Invenimus autem nonnullos ex vobis grammatice studentes scientie. Que quamvis inter artes VII nequeat computari, cum neque sit argumentalis scientia, nec in omnibus linguis eadem sed omnino diversa. Valet tamen et ad artes est necessaria«.

[68] Ibid., cap. 6, p. 166 (translation p. 174): »Quia igitur fere omnes latinos artis huius astronomie videlicet expertes inveni, ego autem in ea me diutius exercui, et partem inde nonnulam animo mandavi, vobis si placet impartire et quasi quiddam rarum, preciosum, dulce ac deliciosum diligenter ac benigne disposui presentare«.

astronomy. To them I reply without hesitation that since the truth is what they desire to see, they will soon have what they wish, and that which they prepare to seek in remote places is close at hand, unless they have some doubt that we are somewhat gifted in this art[69].

This is undoubtedly the confident statement of a man who, owing to his cultural background and linguistic talents, was convinced of his intellectual superiority in a specific field of study[70], a rather self-confident »intellectual emissary between two worlds«, as John Tolan put it, whose »success was due in large part to his ability to bridge several cultures« and »to adapt to the needs and desires of his newfound audience[71]«.

CONCLUSION

The sources provide us with ample evidence that people from different cultural backgrounds mixed to a high degree in the late antique and medieval Mediterranean and its peripheries. We find accounts of people who acquired bi- or multicultural skills in various ways and at different stages of their lives, and who ventured to use these qualifications to act as cross-cultural transmitters in the widest sense of the term. But to produce such personalities, certain conditions had to be met: the necessary skills were only acquired if these people had received access to different cultural heritages in the course of growing up, during intensive training, or because particular situations in their lives demanded it. As we have seen, not every potential transmitter received this opportunity to the same degree. Furthermore, we can distinguish between different levels of qualification, for example as regards linguistic abilities.

Even if someone had these qualifications, they only seem to have been put to use effectively if the respective person knew where and how to use them. If this was done in an environment that favoured or even demanded corresponding activities – because these qualifications were needed or because cultural transmission procured certain assets – no or only minor risks were involved. In such cases, and depending on the circumstances, moving between and across cultural boundaries could even enable a person to gain different kinds of social advantages. However, as soon as cultural transmission was considered a transgression that endangered established identity patterns overtly and directly – especially those of an ethnic or religious nature – it involved risks and could even prove lethal. Cultural hybrids (that is, bi- or multicultural

[69] Ibid., cap. 7, p. 166 (translation p. 175): »Ad nostras enim aures peruenit quod quidam ex eis qui sapientia inuestigant, secundum quod potest per similitudinem comprehendi, longinquas parant peragrare prouincias et in remotas secedere regiones, ut ad artis astronomice pleniorem possint peruenire notitiam. Quibus utique incunctanter ego respondeo quia uerum est quod uidere desiderant, presto habent quod uolunt et prope est quod remotius parant inquirere, nisi forte eis ueniat in dubium quod in hac arte quippiam ualeamus«.

[70] RICKLIN, »Arabes contigit imitari« (as in n. 65), p. 53–55: »Was er zu bieten hat, ist für die Lateiner etwas Neues, dessen Besitz ihn als Angehörigen einer anderen Wissenschaftskultur auszeichnet und dessen Vermittlung ihm nicht zuletzt deshalb am Herzen liegt, weil er sich davon einen Kompetenzgewinn anderer verspricht«.

[71] TOLAN, Petrus Alfonsi (as in n. 65), p. 1, 3.

personalities) are among the most prominent victims of such situations because of the mere fact that their very existence questioned the validity and necessity of such patterns and thus of the established order.

Finding an adequate balance between unity and conformity on the one hand and diversity and pluralism on the other challenged past societies just as it challenges societies today. In the late antique and medieval Mediterranean world, inter- and transcultural performance was high if the environment provided sufficient stimulus to generate a multiplicity of motivations to act as a cross-cultural transmitter, if the acquisition of bi- and multicultural qualifications was encouraged, and if constraints, impeding norms, and taboos used to legitimize and enforce the prevailing cultural order were kept to a minimum. Last but not least, it depended on the motivation, initiative, and ability of potential transmitters themselves to convince those around them that their qualifications served the need of the society in question. This seems to be as valid for the past as it is for us today in the current inner-European debate about integration.

MARIBEL FIERRO

Hostages and the Dangers of Cultural Contact: Two Cases from Umayyad Cordoba*

Hostages are captives of a peculiar sort. Rather than having been captured during war, they are in the hands of the enemy as free persons who have temporarily lost their freedom, either because they were given and kept as a pledge (for example, for the fulfilment of a treaty) or in order to act as a substitute for someone who has been taken prisoner[1]. The prisoner, usually an important person, can regain his or her freedom under certain conditions, usually by the payment of a ransom. When those conditions are fulfilled, the hostage is released. In the medieval period, the taking of hostages was linked to conquest, the establishment of treaties, and the submission of rebels. The Spanish word for »hostage« (*rehén*, pl. *rehenes*) derives from the Arabic root *r.h.n* (which produces, in Classical Arabic, *rāhin*, pl. *rahā ʾīn*)[2], and this origin attests to the fact that the practice of taking hostages was widespread in medieval Iberia and more generally in the Mediterranean[3]. The Muslims had not, however, invented it[4].

We lack specific studies dealing with hostages in Islamic lands and the procedures related to their taking and release, as well as their life as hostages, in spite of the fact that medieval historical and, more generally, literary sources are full of references to this widespread, persistent, and accepted practice which had advantages for both par-

* This paper was undertaken as part of the project »Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West (second/eighth–ninth/fifteenth centuries) = KOHEPOCU«, F03049 Advanced Research Grant, European Research Council (2009–2014). I wish to thank Daniel König for his suggestions and comments.

1 Johannes J. G. JANSEN, Hostages, in: Encyclopaedia of the Qur'ān, Brill Online, http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-the-quran (19/6/2011) (only accessible to subscribers). See also Peter WALLISER, Geisel, in: Lexikon des Mittelalters, 10 vols., Stuttgart 1977–1999, vol. 4, cols 1175–1176.

2 For the Andalusi rendering of the Arabic word, see Federico CORRIENTE, Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance, Madrid 2003, s.v. »reenes«; ID., Dictionary of Arabic and Allied Loanwords: Spanish, Portuguese, Catalan, Galician and Kindred Dialects, Leiden 2008, s.v. »reenes«.

3 On the general context, see Giulio CIPOLLONE (ed.), La liberazione dei captivi tra Cristianitá e Islam. Oltre la crociate e il gihad: tolleranza e servizio umanitario, Cittá del Vaticano 2000; Yvonne FRIEDMAN, Encounter Between Enemies: Captivity and Ransom in the Latin Kingdom of Jerusalem, Leiden 2002; Sylvie CAUCANAS, Rémy CAZALS, Pascal PAYEN (eds.), Contacts entre peuples et cultures. Les prisonniers de guerre dans l'Histoire, Toulouse 2003; Giuseppe LIGATO, La croce in catene. Prigionieri e ostaggi cristiani nelle guerre di Saladino (1169–1193), Spoleto 2005.

4 For the practice of hostage-taking in Ancient Rome, see M. James MOSCOVICH, Hostage Princes and Roman Imperialism in the Second Century BC, in: Échos du monde classique 27 (1983), p. 297–309; Stephan ELBERN, Geiseln in Rom, in: Athenaeum 68 (1990), p. 97–140; Joel ALLEN, Hostages and Hostage-taking in the Roman Empire, Cambridge 2006.

ties. Many hostages were members of the enemy's elites, and holding them not only served to bring about the cessation of fighting, but also opened the way to the possibility of their acculturation or religious conversion, and thus to the establishment of close ties were they to become rulers after their release. In al-Andalus, this can be illustrated by referring to the case of the son of the taifa king of Denia, Muǧāhid al-ʿĀmirī (ruled ca. 403–436/1012–1045). Muǧāhid had attempted to conquer Sardinia in 406/1015. When retreating from the island, however, his fleet was almost completely destroyed by a combination of bad weather and bad decision-making. His mother, his son, and other relatives were made captives by the Pisans. Muǧāhid tried to ransom them but only succeeded in some cases. His mother – who seems to have been a Christian and was probably of Italian or Sardinian provenance – refused to go back, while his son ʿAlī was kept as a hostage to guarantee that Muǧāhid would not attempt the conquest of Sardinia again[5]. Brought first to the court of the Holy Roman emperor (Henry II), ʿAlī was then moved to Pisa thanks to the intervention of a Pisan merchant, who seems to have had commercial interests with Denia[6]. ʿAlī was seven years old when he was taken captive, and seems to have been educated in the Christian religion, forgetting Arabic. More than ten years passed before he was finally ransomed and went back to Denia, where he returned to Islam and learned Arabic again. He eventually succeeded his father as ruler of Denia, with the name of »Iqbāl ad-dawla«. Some of the authors cited above have suggested that he could have been influenced in his policies by his experience as a hostage and his alleged conversion to Christianity, although it is difficult to specify such influence, which was probably limited to the establishment of close ties with the merchant who had taken care of him.

As part of a larger project focused on the practice of hostage-taking[7], and as a sequel to the study of the treatment of prisoners in medieval Iberia[8], this paper will highlight two cases related to hostages in Umayyad al-Andalus that took place in the second half of the third/ninth century and in the first half of the fourth/tenth century respectively. During their stay in their enemy's territory, the hostages who are the protagonists of these two cases came into contact with the ways of life of their captors, thus raising the possibility of them becoming both the recipients and the agents of cultural transfer. In both cases, such cultural transfer was evaluated as dangerous, but from different perspectives. In the first case, it was the captors who felt that there was a danger in teaching Arabic epic poetry to the hostages of rebellious non-Arab lords. In the second case,

5 María Jesús Rubiera, La taifa de Denia, Alicante 1985, p. 70.

6 Travis Bruce, The Politics of Violence and Trade: Denia and Pisa in the Eleventh Century, in: Journal of Medieval History 32/2 (2006), p. 127–142.

7 I am interested in how this system worked, whether there were specific occasions on which hostages were taken, who the hostages were, how they were treated, how their stay in the hands of their ›hosts‹ affected their lives, and, when they were able to regain freedom, how their experience as hostages possibly affected the societies to which they returned. These issues are not exclusive to the Muslim world, as they can also be found in Ancient Rome (see note 4) and the British Empire.

8 See Maribel Fierro, Francisco García Fitz (eds.), El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII–XIII), Madrid 2008.

it was the hostage who felt that a sexual proposal from the enemy ruler endangered both his religion and his culture. The dangers perceived by such real or potential agents of cultural transfer have much to tell us about prevailing representations of the self and the other, about the values that were attached to one's identity in this period, and about the ways in which such values were portrayed and transmitted.

TAMING THROUGH ACCULTURATION: THE RIGHTEOUS UMAYYAD CLIENT AND THE BANŪ QASĪ HOSTAGES

In his »tārīḫ iftitāḥ al-Andalus« (History of the Conquest of the Iberian Peninsula), the Andalusi scholar Ibn al-Qūṭiyya (d. 367/977) included some anecdotes on the client (*mawla*) Umayya b. Šuhayd, who held important positions in the Umayyad administration. One of the anecdotes reports that Umayya one day visited the quarters

where hostages were confined (*dār ar-rahā'in*), which was near the Bridge Gate in Cordoba. The young hostages of the Banū Qasī were reciting aloud the heroic odes of ʿAntarah. Ibn Šuhayd said to one of the guards, ›Bring their teacher (*mu'addib*) to me!‹ When he had seated himself on the carpet-of-office (*fīrāš*) of the civil governor of the city (*ṣāḥib al-madīna*), the teacher was brought in and Ibn Šuhayd remarked, ›If it was not for the fact that I am going to excuse you for your ignorance, I would punish you severely! You have gone to demons who have sorely grieved the emirs and taught them poetry, which will give them an insight into real courage (*šuǧā'a*)! Stop doing it! Teach them only poems like the drinking songs of al-Ḥasan b. Hānī, and similar humorous verses (*al-hazal*)[9]‹.

The protagonist of the anecdote, Umayya b. ʿĪsā b. Šuhayd (third/ninth century), was a descendant of Šuhayd b. ʿĪsā b. Šuhayd b. al-Waḍḍāḥ[10], an Umayyad client and loyal servant, to the extent that the first Umayyad emir ʿAbd ar-Raḥmān I (ruled 138–172/756–788) put him in charge of Cordoba when he left his capital to fight the Yemenis, who did not acknowledge his rule. According to some sources, this Šuhayd was an Arab of the Ašǧaʿ tribe; according to others he was a *mawla* of the Umayyad Muʿāwiya b. Marwān b. al-Ḥakam; other sources state that he was a Berber or *Rūmī* (most probably Byzantine) prisoner of war and that his ancestor al-Waḍḍāḥ fought in the famous Battle of Marǧ Rāhiṭ in the year 64/684. Šuhayd had entered al-Andalus with ʿAbd ar-

[9] Translation adapted from David JAMES, Early Islamic Spain. The History of Ibn al-Quṭīya, London 2009, p. 121. For the Arabic text with Spanish translation, see: Ibn al-Qūṭiyya, tārīḫ iftitāḥ al-Andalus (= Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés), ed. Pascual DE GAYANGOS, Eduardo SAAVEDRA, Francisco CODERA, transl. Julián RIBERA, Madrid 1926, vol. 2, p. 94 (Arabic ed.), p. 79 (Spanish translation).

[10] See Maribel FIERRO, Familias en el Ta'rij iftitah al-Andalus de Ibn al-Qutiyya, in: Luis MOLINA (ed.), Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, vol. 4, Granada 1990, p. 41–70, n. 55; ID., Los mawali de ʿAbd al-Rahman I, in: al-Qantara 20 (1999), p. 65–98, 84–85, n. 35, quoting Ibn Ḥayyān, al-muqtabis min abnā ahl al-Andalus (II), ed. Maḥmūd ʿAlī MAKKĪ, Beirut 1393/1973, n. 86 and 341 devoted to Šuhayd and his descendants; Mohamed MEOUAK, Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne umayyade (II^{e}–IV^{e}/VIII^{e}–X^{e} siècles), Helsinki 1999, p. 133.

Raḥmān I, the first independent Umayyad emir in the Iberian Peninsula. His descendant Umayya served the emir Muḥammad (ruled 238–273/852–886), acting as »lord of the town« (*ṣāḥib al-madīna*)[11], an office in which he alternated with another client, al-Walīd b. Ġānim. Umayya had the reputation of being righteous and just, capable of acting against powerful men of the court – such as the vizier Hāšim b. ʿAbd al-ʿAzīz – when they misbehaved. Umayya also opposed an order from the Umayyad emir to imprison a scholar who had been falsely accused by a provincial governor. Another episode shows him in charge of Cordoba during the absence of the emir, acting against one of the Umayyad princes who was misbehaving and against his preceptor who was not admonishing him[12]. A final anecdote records how an Arab, al-Aʿraǧ b. Maṭrūḥ (who was the leader of prayer), did not treat him politely and how Umayya reacted to such behaviour in a way that made the Arab understand that it was people like Umayya (i.e., a client, not an Arab) who were keeping order in society and taking care of the difficult tasks that ensured order and peace[13].

The Banū Qasī of the abovementioned anecdote – some of whose members were kept as hostages in Cordoba – was a powerful indigenous lineage from the Upper Frontier of al-Andalus. One of them, Mūsā b. Mūsā (d. 248/862), was able to expand his rule considerably in that area, to the extent that he was called »the third king of Spania« (*tertium rex in Spaniam*)[14], the other two being the Cordoban emir and the king of Asturias. Mūsā b. Mūsā's activities and policies well reflect the links that the Banū Qasī had with the Umayyads. He rebelled in the year 227/842, after having been named governor (*ʿāmil*) of Tudela, so that the Umayyad commander, al-Ḥāriṯ b. Bazīʿ, had to march against him; in the year 236/849–850, Mūsā was again acting as the Umayyad *ʿāmil* of Tudela and, in the year 238/852, he held that position in Zaragoza[15]. Thus Mūsā alternated his activities as an independent lord with his acceptance of Umayyad sovereignty, a pattern to be followed by his descendants, which explains the taking of hostages at a particular moment. The power of the Banū Qasī decreased during the first part of the emirate of ʿAbd ar-Raḥmān III (300–350/912–961) until they eventually disappeared from the political scene[16].

Both Umayya b. Šuhayd and the Banū Qasī were non-Arabs. The Banū Qasī's ancestor, Qasī (= Cassius), according to the information provided by Ibn Ḥazm (d. 456/1064) in his genealogical work »al-ǧamhara«, was a count (*qūmis*) who converted in Damascus at the hands of the Umayyad caliph and thus became his client. New evidence indicates that the Banū Qasī's ancestor was more probably the client of one of the Arabs who had settled on the Upper Frontier of al-Andalus and that it was

[11] This office has been studied by Joaquín VALLVÉ, El zalmedina de Córdoba, in: al-Qantara 2 (1981), p. 277–318.

[12] Ibn al-Qūṭiyya, tārīḫ iftitāḥ al-Andalus (as in n. 9), p. 85–86 (Arabic), p. 70–71 (Spanish).

[13] Ibid., p. 94–95 (Arabic), p. 79–80 (Spanish).

[14] Crónica de Alfonso III, ed./transl. Juan GIL, in: ID., Crónicas asturianas, Oviedo 1985, p. 218, n. 25; Jesús LORENZO JIMÉNEZ, La dawla de los Banu Qasi. Origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Andalus, Madrid 2010.

[15] LORENZO JIMÉNEZ, La dawla de los Banu Qasi (as in n. 14), p. 258–259.

[16] María JESUS VIGUERA, El Islam en Aragón, Zaragoza 1995, p. 52–60.

only in the third/ninth century that the Banū Qasī ›became‹ Umayyad clients: that is, their clientship was transferred to the Umayyads[17].

Both Umayya's family and the Banū Qasī had undergone the process of acculturation to Arabic language and culture, and conversion to Islam. In the case of Umayya's family, it had allowed them to play an important role in the service of the rulers. In that process, learning Arabic poetry was an important part. Of the two poets mentioned in the anecdote regarding the Banū Qasī's hostages, ʿAntara ibn Šaddād was a famous pre-Islamic (sixth-century) Arabic poet, author of one of the classical odes known as »Muʿallaqāt«. Early in the Islamic period, he had become a hero of legend and later on he was to become the protagonist of the »sīrat ʿAntar«, the great Arabic epic romance of chivalry. The core of the central legend about him is that he was the son of an Arab father, Šaddād b. ʿAmr, a member of the ʿAbs tribe of central Arabia, and of a black slave, Zabība; that his father refused to recognise him as a legitimate son, leaving him to be brought up as a slave and a camel-herder; that he refused to fight for his tribe until his father declared him a free man; and that thereafter he became a notable warrior, eventually dying in old age in a skirmish against the Ṭayyiʾ tribe. Another set of reports tells us that he unsuccessfully sought to marry his cousin ʿAbla, who rejected his advances with total disdain. For many, particularly the Ḫāriǧīs and the Šuʿūbiyya (those who proclaimed the cultural superiority of the non-Arabs over the Arabs), ʿAntara provided proof that a person of mixed race could, in the pre-Islamic era, achieve the status of a pure-blooded Arab[18]. The Banū Qasī hostages were thus being exposed not only to epic poetry but also to the model of someone who became equal to the Arabs thanks to his exploits.

We have seen that, among the anecdotes told of Umayya, there is one in which this high official in the Umayyad administration – who belonged to a family with a long record of service to the ruling dynasty – was scorned by an Arab. We have other evidence pointing to the same persistent feeling of superiority on the part of the Arabs[19]. And we have seen that Umayya's reaction to the Arabs' mistreatment was not rebellion but a firm reminder that the Arabs needed their clients (*mawālī*) in order to maintain their status and diminish social and political tensions. Not all non-Arabs acted in the same non-violent way when confronted with the Arabs' discrimination against them. The second half of the third/ninth century was the time when acculturated and converted non-Arab natives – the *muwalladūn* – rebelled when frustrated in their hopes of being considered equals to Arab Muslims. The *muwalladūn* were Arabized indigenous inhab-

[17] On this process, see Maribel FIERRO, El conde Casio, los Banu Qasi y los linajes godos en al-Andalus, in: Studia Historica. Historia Medieval 27 (2009): Los mozárabes entre la Cristiandad y el Islam, p. 181–189.

[18] The first efforts to assemble a dīwān of ʿAntara's poetry were made in Basra at the beginning of the third/ninth century, notably by al-Aṣmāʿī. The most important surviving recension was put together, with a commentary, by the Andalusian scholar al-aʿlam aš-Šantamarī (d. 471/1086). See Alan JONES, ʿAntara, in: Encyclopaedia of Islam 3. Brill Online, http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3 (20/6/2012).

[19] Maribel FIERRO, Genealogies of Power in al-Andalus. Politics, Religion and Ethnicity During the Second/Eighth–Fifth/Eleventh Centuries, in: Annales islamologiques 42 (2008), p. 29–56.

itants of the Iberian Peninsula, whose Islamization came about as a result of that Arabization. In its turn, Arabization had been made possible by their living among Arabs, and this was the result of the settlement patterns of the Arabs, who lived amid the indigenous population. The *muwalladūn* tried to find a place as Muslims in a society where to be a Muslim was still closely connected first to being an Arab, and secondly to being a client (*mawla*) or a Berber (because of the Berbers' role in the conquest). The growing tensions between the Arabs and the ruling dynasty – as it attempted to reduce the Arabs' power – provided the *muwalladūn* leaders with a model of behaviour (rebellion) once the Umayyad elites made it clear that they were not willing to grant the *muwalladūn* space among themselves. As a loyal Umayyad client and servant, Umayya b. Šuhayd could not approve of such violence against his patrons, although he could well understand its roots.

The anecdotes transmitted about Umayya b. Šuhayd are meant to show how he reconciled both his rejection of violence and his understanding of the grievances held by the non-Arabs. The latter would disappear if the Umayyad emirs and their servants – many of non-Arab origins – did not make exceptions for the Arabs and punished them when they misbehaved, making them aware at the same time that it was in their interest not to let the non-Arabs become resentful against them. As regards violence, rebels had to be fought and could not be encouraged in their violent behaviour. Their integration into both the Islamic religion and Arabic culture had to be promoted, but also controlled. To teach them »poetry, which will give them an insight into real courage (*šuǧā'a*)« was not a wise step from the point of view of the ruler, who was interested in curbing the fighting spirit not only of the non-Arabs but also of the Arabs. The process of acculturation – unavoidable and desirable as it was – had to take place in a controlled way so as to avoid any backfiring. The drinking songs of al-Ḥasan b. Hānī', better known as Abū Nuwās[20], and humorous verses were the most appropriate to be taught to the non-Arab hostages, as such poetry would help them to adopt that part of the culture of their rulers that was connected with pleasure, amusement, and enjoyable times. Instead of instilling courage in them, such poetry is depicted as contributing to the ›taming‹ of the rebellious spirit of the Banū Qasī and their ilk.

By the beginnings of the fourth/tenth century, the Banū Qasī had ceased to be a military threat to the Umayyads. The decline of their power is usually linked to the support given by the Umayyads to a rival lineage on the Upper Frontier, the Arab Tuǧībids. Could the astute advice of Umayya ibn Šuhayd have also helped in transforming some of the Banū Qasī from potential rebels to urban elites fond of non-warlike poetry? This possibility is to be taken into account. As regards another rebel lineage of non-Arab origin, the Banū Ḥafṣūn, one of its members was defeated in his fortress of Turrush in 309/921 and settled in Cordoba, where he ended by becoming a copyist[21]. In general

[20] E. WAGNER, Abū Nuwās al-Ḥasan b. Hāni' al-Ḥakamī, in: Encyclopaedia of Islam 2. Brill Online, http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-2 (20/6/2012).

[21] Maribel FIERRO, Abderramán III y el califato omeya de Córdoba, San Sebastián 2011, p. 88–89.

terms, therefore, integration into Arabo-Islamic culture was a powerful instrument for social and political integration.

THE REFUSAL OF ACCULTURATION: THE BOY PELAGIUS AND ʿABD AR-RAḤMĀN III

The ›pacification‹ of al-Andalus through the use of both the carrot and the stick against the rebels was achieved by ʿAbd ar-Raḥmān III during the first three decades of his reign, which he spent fighting the rebels who endangered Umayyad rule. When using the stick, ʿAbd ar-Raḥmān III made it clear that he would not allow any rebellious behaviour: the cut heads of many of his enemies were publicly displayed, and other public punishments were inflicted to imprint on the minds of his subjects that he alone was entitled to rule[22]. ʿAbd ar-Raḥmān III's success in ›taming‹ the country was one of the main factors leading to his proclamation as caliph in the year 316/929, adopting the title *an-Nāṣir li-dīn Allāh*, »he who brings victory to God's religion«.

ʿAbd ar-Raḥmān III became famous not only for his public display of violence but also for his private use thereof. The Cordoban chronicler Ibn Ḥayyān (d. 469/1076) recorded how his teachers, who lived under ʿAbd ar-Raḥmān III, told him about the caliph's brutality towards the women who were under his protection and within his reach, »similar to the brutality he manifested publicly towards men, according to what was transmitted by the most important of his close eunuch servants, those who lived in his house and witnessed his intimate life«[23]. An anonymous slave with whom the caliph was enjoying himself in the gardens of Madīnat az-Zahrāʾ – a woman known for her haughty character – dared to show her displeasure at being kissed by him. Enraged, the caliph called his eunuchs and ordered them to burn her face with a candle. On another occasion, when ʿAbd ar-Raḥmān III was in his villa of an-Nāʿūra (the water-wheel), the executioner was called into a room where the eunuchs were holding a beautiful young woman who was begging for mercy, while the caliph insulted her. ʿAbd ar-Raḥmān III ordered the executioner to behead the woman, which he did when his attempt at dissuading the ruler failed. Later on, the executioner found in his leather mat pearls and precious stones, which had obviously fallen from a necklace when her head was cut. When he attempted to return them to ʿAbd ar-Raḥmān III, he was told to keep them, thus gaining enough money to buy himself a house[24].

There is another episode closely related to these two, but one which is exclusively recorded in Christian sources, which date it to the year 925 or 926. A young Christian

[22] Maribel FIERRO, Violencia, política y religión en al-Andalus durante el s. IV/X: el reinado de ʿAbd al-Rahman III, in: ID. (ed.), Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, vol. 14: De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus, Madrid 2004, p. 37–102.

[23] Ibn Ḥayyān, al-muqtabis min abnāʾ ahl al-Andalus [V], ed. Pedro CHALMETA, Federico CORRIENTE, Muhammad SUBH, Madrid, Rabat 1979; transl. María Jesús VIGUERA, Federico CORRIENTE, Zaragoza 1981, p. 23 (Arabic), p. 40 (Spanish).

[24] Maribel FIERRO, Abd al-Rahman III. The first Cordoban Caliph, Oxford 2005, p. 82, quoting Ibn Ḥayyān, al-muqtabis [V] (as in n. 23), p. 23–24 (Arabic), p. 40–41 (Spanish).

called Pelagius (Pelayo) aroused the sexual interest of ʿAbd ar-Raḥmān III because of his beauty. When the boy rejected him, the Umayyad ruler ordered Pelagius' torture and execution. Pelagius was just thirteen years old, and his death led to his cult and his eventual acknowledgement as a saint.

There are three versions of this story. The first was written in the Iberian Peninsula before the year 967 by someone called Raguel. The second is a life of Pelagius written by the Saxon nun Hrotswitha, probably in the 960s[25]. The third is a Mozarabic liturgy written around 967, or thirty years earlier, in León to commemorate the arrival of the saint's relics[26].

The text written by Raguel states that the information was obtained from direct witnesses. According to this version, Pelagius had been taken hostage as a substitute for his relative, the bishop Hermoygius, taken prisoner in 920 during the battle of Valdejunquera against the king of León, Ordoño II. Pelagius was a handsome and chaste boy. Having heard of his beauty, the Muslim king wanted to see it with his own eyes and the boy was brought before him during a banquet. Mark Jordan summarizes:

> Pelagius is dressed in royal robes and led into the hall, the attendants whispering that he is fortunate to have his beauty carry him so far. The king offers him much to renounce Christ and affirm Mohammed: wealth, opulent clothing, precious ornaments, life in the court. There is even the offer of the companionship of any of the court's young men, with whom Pelagius can do what he will […]. The king further promises to free from jail a number of other Christians, including Pelagius' relatives[27].

When the king reaches out to touch Pelagius, the boy strikes the king and asks: »Do you think me like one of yours, an effeminate?« Further enticement proves unsuccessful, and leads to the following end, summarized once again by Jordan:

> when the king feels his own desires finally spurned, anger seizes him. He orders Pelagius to be seized with iron tongs and twisted about, until he should either renounce Christ or die. Pelagius does neither. So the king demands at last that the boy be cut to pieces with swords and thrown into the river[28].

In the text by Hrotswitha, the anonymous king in Raguel's version is identified with ʿAbd ar-Raḥmān III, described as a man »stained by the excess of the flesh« (*luxu carnis maculatus*) and »corrupted by Sodomitic vices« (*corruptum vitiis […] Sodomitis*)[29]. Pelagius has volunteered to be a substitute for his imprisoned father. Having heard of his eloquence and beauty, the king orders him to be bathed, swathed in purple, and adorned with a gem-encrusted necklace. When the ornamented youth is brought in

[25] Enrico CERULLI, Le calife ʿAbd ar-Raḥman III de Cordoue et le martyr Pelage dans un poème de Hrotsvitha, in: Studia Islamica 32 (1970), p. 69–76.

[26] I am closely following Mark D. JORDAN, Saint Pelagius, Ephebe and Martyr, in: Josiah BLACKMORE, Gregory S. HUTCHESON (eds.), Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance, Durham, NC, London 1999, p. 23–47.

[27] Ibid., p. 25.

[28] Ibid., p. 26.

[29] Ibid., p. 32.

front of him, overcome by his beauty, the king puts his arm around Pelagius' neck and tries to kiss him. The boy rejects him, retorting that the king ought to save his kisses for his fellow Muslims, with whom he shares the stupidity of idolatry. When the king insists, Pelagius strikes him hard enough to draw blood. After being subjected to torture, the young boy is dismembered. The recovery of the parts of his body is linked with the beginnings of a cult of Pelagius, especially when his cut head remains intact during the incineration of his corpse[30].

Teresa, wife of Sancho I of León, and his sister Elvira asked the Christian king to sign a treaty with the Muslim emir in order to recover Pelagius' relics and bring them to Toledo. A delegation with this aim was sent in 960. The body was recovered in 967, and later – in 985 – transferred to Oviedo. His cult expanded and led to the composition of a Mozarabic liturgy for vespers, matins and mass[31].

The similarities and parallels between the stories collected by Ibn Ḥayyān regarding ʿAbd ar-Raḥmān's treatment of the two women and the Pelagius' story are many: ʿAbd ar-Raḥmān's desire is directed towards someone within his power and in a position of submission and inferiority, and from whom he obviously expects no rejection of his sexual advances; the object of his desire is given rich presents, among them a necklace encrusted with gems[32]; when, in spite of all this, the rejection takes place, the rage of the emir cannot be controlled and leads to the torture and execution of the one who has not submitted to his sexual desire.

The striking difference is the sex of the object of the king's desire: a boy in the Christian sources, a woman in the Muslim ones. In the case of the Christian approach to the story, the fact that the object of desire is a boy is of primary importance, as it serves to establish a boundary between the boy and the Muslim court where he now lives. Hrotswitha's text starts by telling how the Iberian Peninsula and Cordoba were conquered by a barbaric nation and insists on the fact that, since the Muslim conquest of a region where previously the true religion – Christianity – had reigned, the inhabitants had abandoned the customs of their fathers and become polluted. ʿAbd ar-Raḥmān III combined all the negative traits of his predecessors with an unlimited arrogance and many riches. He found it intolerable that the inhabitants of Galicia were resisting his power and attacked them, obtaining a great victory, which led to Pelagius becoming a hostage. Put in a horrible prison where he almost starved, he was visited by the principal courtiers of the palace, who, realizing his eloquence and beauty, felt pity for him. Because they knew that ʿAbd ar-Raḥmān III passionately loved handsome young males, they decided to help Pelagius by attracting the emir's attention to him[33].

30 Ibid., p. 33.

31 Ibid., p. 37.

32 The earliest preserved representation of Pelagius shows him holding a Gospel book, his head haloed, his expression serene. Jordan writes: »What is striking is what he wears under his robe. Around his neck there is something like a necklace – the necklace given him by the caliph, perhaps«. Ibid., p. 38 (the author is inclined to another possible interpretation).

33 On the sexual connotations of being close to the ruler, see Jocelyne DAKHLIA, Turcs de profession? Réinscriptions lignagères et redéfinitions sexuelles des convertis dans les cours maghrébines (XVI^{e}–XIX^{e} siècles), in: Mercedes GARCIA ARENAL (ed.), Conversions islamiques: identi-

In other words, they did not try to harm the young boy, but on the contrary to improve his situation by arousing the emir's desire. They seem to have taken for granted that Pelagius was bound to accept the ruler's advances. However, a clash occurs between the ›pagan‹ king stained by his lust and the chaste soldier of Christ[34], who makes public his refusal to submit to a behaviour that he describes as alien:

> It is not convenient that a male of Christ purified with the baptism / will submit his chaste neck to the embrace of a Barbar / nor that a Christian anointed with the sacred oils / will receive a kiss of a pig servant of the devil. / Thus, go to embrace those stupid men / who with you try to soothe the futile gods with herbs […][35].

Pelagius did not feel tempted to become »one of them« (i.e., an effeminate), and makes his rejection clear by telling the king that he ought to save his kisses for his fellow Muslims: as a soldier of Christ, such kisses were repugnant for him, death being preferable to yielding to foreign and barbaric customs.

CONCLUDING REMARKS

Both the Banū Qasī episode and the violent behaviour of the caliph ʿAbd ar-Raḥmān III against a woman (Muslim sources) or a boy (Christian sources) make compelling stories, capturing the reader's imagination.

The second episode is at the same time simple and complex. Rather surprisingly for a historiography that emerged in al-Andalus and in which pro-Umayyad tendencies seem to predominate, it offers an unflattering description of the private life of a powerful ruler. Unexpectedly – as I have demonstrated – we have at our disposal two contrasting perspectives on such behaviour. We do not know which of those two perspectives is closer to reality – if ʿAbd ar-Raḥmān III's cruel behaviour is accepted as corresponding to historical reality[36]. Regardless of this, the Christian version offers a clear ›demonization‹ in sexual terms of the Muslim other. Recently spelled out once

tés religieuses en Islam méditerranéen, Paris 2001, p. 151–171, and, more generally ID., L'empire des passions: l'arbitraire politique en Islam, Paris 2005.

34 Hrotsvita, Passio sancti Pelagii, in: Hrotsvitae Opera, ed. Paul von WINTERFELD, Berlin 1902 (Monumenta Germaniae Historica, Script. rer. Germ. in us. schol., 34), p. 52–62, here p. 58; Spanish translation: Hrotsvitha, Obras completas, transl. Juan MARTOS, Rosario MORENO SOLDEVILLA, Huelva 2005, p. 59.

35 Hrotsvit, Passio sancti Pelagii (as in n. 34), v. 243–249, p. 58: »Non decet ergo virum Christi baptismate lotum / Sobria barbarico complexu subdere colla, / Sed nec christicolam sacrato crismate tinctum, / Daemonis oscillum spurci captare famelli. / Ergo corde viros licito complectere stultos, / Qui tecum fatuos placantur caespite divos; / Sintque tibi socii, servi qui sunt simulacri«; Spanish translation: Hrotsvitha, Obras completas (as in n. 34), p. 60.

36 There is some ground to believe that ʿAbd ar-Raḥmān's cruelty belongs to what I have elsewhere called a »topos for the violent end of dynasties«: Maribel FIERRO, »Terror y cambio dinástico en el occidente islámico medieval«. Por política, terror social. XIV Curs d'estiu – Reunió Ceintífica Comtat d'Urgell, Lleida, forthcoming.

more by Ahmadinejad[37], the *topos* »among us homosexuality either does not exist or it is forbidden« can be found across time and space, and it is tempting to see in the President of Iran's statements exactly the same purpose – i.e., to convey the simplistic message »I am different from you and my religion is what protects me from your vices« – aimed at by those tenth-century Christian authors who wrote about a young Christian boy resisting even to death the temptation of power and of illicit love from the religious other.

The first episode evokes the adventurous exploits encountered in many books or movies where the captive learns from the inadvertent captors what makes the latter powerful and successful, an insight that may eventually lead the weak to overcome the strong. In our recent past, are there not many examples of leaders who fought against colonial powers, leaders who emerged precisely from those who had been given access to and were deeply familiar with the culture of their colonial oppressors[38]? Ibn Šuhayd was in the best position not to be blind to that possibility, coming from a family that had undergone the process of acculturation to which the Banū Qasī hostages were now being exposed. His family, however, had no roots in the Iberian Peninsula, having entered al-Andalus in the service of the Arab conquerors. This was a crucial difference which separated his experience from that of the Banū Qasī hostages, as he must have been aware. Contrary to what had happened with Ibn Šuhayd and his family – whose destiny was inextricably linked to the Umayyads – the Banū Qasī could eventually return to a land where their family ruled and where they could raise an army against those Cordobans from whom they would have learned not to submit to them, but that courage and personal abilities, not ancestry, should count to assess a man's worth.

In this case, cultural transfer was dangerous from the captors' perspective because it could be accepted and used by the hostages against them; in Pelagius' case it was dangerous and had to be rejected by the hostage because it represented the enemy's evil.

[37] »In Iran, we don't have homosexuals, like in your country. We don't have that in our country. In Iran, we do not have this phenomenon. I don't know who's told you that we have it«, http://www.pinknews.co.uk/news/articles/2005-5566.html (30/10/2010). Homosexuality as a common theme in Christian polemic against Islam is dealt with by Norman DANIEL, The Arabs and Mediaeval Europe, Edinburgh 1989, index; John TOLAN, Saracens. Islam in the Medieval European Imagination, New York 2002, p. 107.

[38] A point forcefully made by Benedict ANDERSON, Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London, New York 1995.

YANN DEJUGNAT

Juda Halévi
Un poète juif au carrefour d'une culture islamique du voyage

Juda Halévi (v. 1070–1141) est présenté par toute une tradition historiographique comme le dernier de la lignée des poètes andalous de l'âge d'or. Leur raffinement, leur expérience philosophique et leur réussite sociale incarnent le mythe d'al-Andalus, perçu comme un lieu de ›symbiose entre le judaïsme et la culture arabe‹, de ›rencontre des trois cultures‹ ou encore de ›culture de la tolérance‹. Les éclats de cet âge d'or auraient été liés à une sorte de rédemption de l'hébreu au contact de la langue et de la culture arabes: les Andalous auraient absorbé le génie de l'arabe pour ressusciter l'hébreu comme au temps des chants de David et de Salomon. Cette lignée andalouse, qui aurait commencé avec Samuel Ha Nagid (Cordoue, 993–Grenade, 1055), s'achèverait symboliquement aux portes de Jérusalem avec le voyage sans retour de Juda Halévi. Cette construction historiographique est le fait des savants juifs allemands du XIX^e^ siècle, qui y voyaient un modèle d'intégration à la société environnante et d'ouverture à la philosophie, et des libéraux espagnols qui s'appuyaient dessus pour développer le mythe de l'Espagne de la tolérance et des trois religions. Elle se prolonge encore aujourd'hui comme l'atteste l'ouvrage récent de María Rosa Menocal qui fait de Juda Halévi une figure de la »culture de la tolérance« propre à l'»Andalousie arabe«[1]. Développée surtout par des spécialistes de philosophie et de littérature, cette tradition était fondée sur le »paradigme des influences« dans une perspective d'histoire des idées largement indifférente aux circonstances historiques et aux réalités sociales. Actuellement, la recherche a abandonné l'idée d'›influence‹ en faveur d'une reconstruction plus complexe des circonstances dans lesquelles prennent place ces contacts et changements culturels. On utilise plutôt le concept de »transfert culturel«, concept élaboré pour étudier les emprunts d'idées, de discours, de textes, en mettant l'accent sur les processus de réception et de transformation de ces emprunts dans la société d'accueil.

Dans cette perspective le problème que je souhaiterais aborder ici est celui de l'emprunt des pratiques et des discours de Juda Halévi à la »culture du voyage«, dans le sens dégagé par Sylvain Venayre et qui s'est développée, entre le XI^e^ et le XII^e^ siècle, chez les lettrés musulmans d'al-Andalus[2]. Le voyage (*riḥla*) n'est plus seulement l'élément d'une culture identifiée – celle des *ulémas*, dont la formation reposait sur un »voyage en quête de savoir« (*riḥla fī ṭalab al-ʿilm*) en Orient auprès des grands maîtres

1 Esperanza ALFONSO, Islamic Culture Through Jewish Eyes: Al-Andalus from the Tenth to the Twelfth Century, Londres, New York 2008, p. 3–5; María Rosa MENOCAL, L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance (VIII^e^–XV^e^ siècle), Paris 2003, p. 134–146.

2 Sylvain VENAYRE, Pour une histoire culturelle du voyage au XIX^e^ siècle, dans: Sociétés et représentations 21 (avril 2006), p. 5–21.

de l'islam, voyage généralement couplé au pèlerinage à La Mecque[3] – mais forme une culture à part entière où les différentes catégories sociales, en particulier les lettrés profanes (*adīb*, pl. *udabā'*), se croisent dans de nouvelles pratiques et de nouvelles représentations du voyage. Dans cette perspective culturelle, l'étude de l'imaginaire du voyage est indissociable de l'étude du voyage lui-même, et cela donne une épaisseur à un objet de recherche qui a souvent été réduit à la simple dimension du trajet. Le sujet étant en lui-même très vaste, nous le restreindrons à l'emprunt de Juda Halévi aux pratiques et aux discours sur le voyage des poètes itinérants, figure de voyageur qui s'affirme précisément à cette époque. Pour cela, nous accorderons une place toute particulière à l'étude des formes de narration, notamment l'exploration, en parallèle des sources classiques, de sources a priori très éloignées du voyage, comme la poésie, essentielle dans la construction de l'imaginaire de l'espace et particulièrement riche dans le cas de Juda Halévi[4]. Comme l'a justement souligné Esperanza Alfonso, nous allons voir que si tout texte est rhétorique, cette rhétorique, bien au-delà d'une simple stratégie pour embellir le texte, représente une construction identitaire[5].

L'APPROPRIATION D'UN IMAGINAIRE POÉTIQUE

On ne connaît pratiquement rien de l'enfance de Juda Halévi et de sa formation initiale, à commencer par son lieu de naissance[6]. Seule son œuvre peut nous permettre de reconstituer la configuration de ses horizons culturels. Représentative de la culture des juifs andalous, elle est marquée par une attitude contrastée devant le langage et les modèles culturels. Bien que profondément arabisé, il s'identifie à l'hébreu par opposi-

[3] Sur cette pratique, les références sont nombreuses. Voir Sam I. GELLENS, The Search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach, dans: Dale F. EICKELMAN, James PISCATORI (dir.), Muslim Traveller. Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination, Berkeley, Los Angeles 1990, p. 50–65; Houari TOUATI, Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée, Paris 2000.

[4] Les dictionnaires biographiques constituent la principale source permettant de reconstituer les parcours des lettrés des pays d'islam. Sources islamiques par nature, ils n'en incluent pas moins parfois des savants d'origine juive en leur affectant la *nisba* »al-Isrā'īlī«, à condition toutefois qu'ils se soient convertis à l'islam. Mais Juda Halévi étant demeuré fidèle au judaïsme, il a fallu recourir à d'autres sources pour l'essentiel de sa poésie, mais également à la fameuse Geniza du Caire, afin de reconstituer son parcours. Voir Shelomo Dov GOITEIN, The Biography of Juda Halévi in the Light of the Cairo Geniza, dans: Proceedings of the American Academy of Jewish Research 18 (1959), p. 41–56. Sur le lieu et l'éducation de Juda Halévi, voir en dernier lieu Hayyim SCHIRMANN, Ezra FLEISCHER, Toldot ha-shira ha-ivrit bi-sefarad ha muslemit, Jérusalem 1995, vol. 1, p. 430–436 [Histoire de la poésie hébraïque en Espagne musulmane].

[5] ALFONSO, Islamic Culture (voir n. 1), p. 6.

[6] Il existe un débat parmi les spécialistes sur la ville d'origine de Juda Halévi, la confusion provenant de la similitude des graphies hébraïques de Tudèle et de Tolède. Voir Masha ITZHAKI, Juda Halévi: D'Espagne à Jérusalem (1075?–1141), Paris 1997, p. 15. Toutefois, un poème de son ami Abraham Ibn Ezra, dont on sait avec plus de fermeté qu'il est originaire de Tudèle, précise qu'ils sont tous deux originaires de la même cité. Voir José María MILLAS VALLICROSA, Yĕhudá Ha-Lévi como poeta y apologista, Madrid 1947, p. 10.

tion à la langue arabe, même s'il a recours à cette langue pour rédiger son ouvrage théorique, le »Kuzari«. Au contraire, on ne note aucune opposition envers les autres composantes de la culture arabe et islamique. Comme d'autres lettrés juifs contemporains, il dut recevoir une éducation fondée sur une formation scientifique et littéraire arabe jointe à une profonde connaissance de la culture hébraïque, tant sur le plan linguistique que biblique et rabbinique[7].

L'ITINÉRANCE D'UN POÈTE DE COUR

Si nous sommes très mal informés sur son parcours de formation, on dispose de beaucoup plus de renseignements grâce à sa poésie sur ses nombreux voyages entre les différentes cours des royaumes de Taifas, qui lui permirent une remarquable ascension sociale.

Dès le Xe siècle, de nouvelles possibilités d'ascension étaient apparues, faisant du savoir le principal passeport social. Avec l'affirmation d'un pouvoir fortement centralisé, dès le règne de ʿAbd ar-Raḥmān II (règne 822–852), mais surtout à partir de celui de ʿAbd ar-Raḥmān III (912–961), la carrière administrative, reposant sur la culture de l'*adab*, sorte d'enseignement humaniste destiné aux lettrés, devint le principal moteur de l'ascension sociale[8]. Cette politique favorisa les anciennes populations – dont les juifs – attirées par la carrière administrative ou militaire exercée au sein de l'appareil gouvernemental omeyyade. Ce fut la base de l'épanouissement de plusieurs générations de brillants intellectuels, à partir du Xe siècle, à la fois politiciens et diplomates, poètes et médecins, à l'instar de Samuel ha-Nagib, évoqué précédemment. Au XIe siècle émergea une figure nouvelle, celle du poète de cour. Bruna Soravia a fait ressortir la prépondérance nouvelle, à l'intérieur de cette culture de l'*adab*, de la poésie comme élément de formation des secrétaires de chancellerie (*kuttāb*)[9], les cadres du pouvoir en al-Andalus, chargés de la rédaction des actes publics ou diplomatiques et dotés d'une fonction importante de légitimation du pouvoir qu'ils servaient avec une grande indépendance, au point qu'elle les a qualifiés de véritables faiseurs de roi[10]. Par ailleurs, dans cette période caractérisée par une forte décentralisation politique et culturelle**,** la carrière de ces poètes de cour devint souvent itinérante. Une hiérarchie s'établit entre les capitales des différents royaumes, chaque ville attirant plus ou moins les lettrés en fonction de leur rang et des possibilités d'emploi qu'elles offraient. Juda

7 ALFONSO, Islamic Culture (voir n. 1), p. 43–44.

8 Pierre GUICHARD, Bruna SORAVIA, Les royaumes de Taifas. Apogée culturel et déclin politique des émirats andalous du XIe siècle, Paris 2007, p. 235–238.

9 Ibid., p. 238–255. Voir surtout Bruna SORAVIA, Les fonctionnaires épistoliers (*kuttāb al-inšā*) en Espagne musulmane à l'époque des roitelets (Ve/XIe siècle), thèse de doctorat de l'université de Paris III, 1998 (dactylographiée).

10 Ce point de vue est cependant à relativiser. Le rapport de pouvoir entre le mécène et le poète ne fut pas totalement inversé, comme l'attestent de nombreuses disgrâces. Voir Manuela MARÍN, La actividad intelectual, dans: Ramón MENÉNDEZ PIDAL (dir.), Historia de España, vol. VIII–1: El tiempo de los Reinos de Taifas, Madrid 1994, p. 551–555.

Halévi s'inscrit parfaitement dans cette logique en se rendant respectivement à Cordoue, Grenade et Séville, son parcours géographique correspondant à la gradation des pouvoirs en fonction de leur importance. Toutes trois capitales de simples émirats locaux, Grenade fut cependant le siège d'un pouvoir de plus grande envergure que celui de Cordoue. En revanche, Séville fut la capitale du plus puissant royaume de Taifas, celui des Abbadides, qui eut l'ambition de reconstituer à son profit l'empire des Omeyyades de Cordoue[11].

La plupart des biographes attribuent le formidable parcours de Juda Halévi au sein des cours des royaumes de Taifas à son talent poétique. Dans ce sens, on relève souvent l'anecdote de la ›découverte‹ du jeune Juda Halévi par Moïse Ibn Ezra lors d'un concours de poésie tenu probablement à Cordoue, à la suite duquel il invita le poète à Grenade[12]. Certes, nous venons de voir le rôle de la poésie comme passeport social et le talent poétique de Juda Halévi n'est pas à démontrer. Cependant, un tel parcours n'est rendu possible que par un réseau impressionnant de liens qu'il a su tisser avec de nombreuses personnalités dans les principales villes d'al-Andalus (Cordoue, Grenade, Séville, Lucène, Saragosse) et dont les noms figurent dans ses »poèmes d'amitiés«[13]. Dans le fonctionnement de ces réseaux lettrés, la confiance et la réputation qui unissaient les grands lettrés andalous nécessitaient d'être entretenues comme l'atteste sa vaste correspondance avec la famille Ibn Ezra, mais également avec trois autres poètes connus de son temps: Levi Ibn al-Tabbān, Joseph Ibn Tsadik et Juda Ibn Giyyat[14]. Les communautés confessionnelles étaient également un rouage essentiel de ces réseaux lettrés. Lorsque Juda Halévi se rendait dans les grandes villes andalouses, il était accueilli et logé au sein des communautés juives, la plupart du temps chez leurs notables[15]. L'origine géographique jouait également un rôle important. On relève dans ses poèmes des noms de personnages originaires de la Marche supérieure: Lévi Ibn al-Tabbān, déjà cité, et Meïr Ibn Kamaniel étaient tous deux originaires de Saragosse; quant à Abraham Ibn Ezra, avec lequel il noua une profonde amitié, il était natif de Tudèle[16]. Enfin, les agents du pouvoir lui permettaient d'accéder à la cour et à ses bénéfices. La famille Ibn Ezra comptait plusieurs membres occupant des fonctions importantes à la cour de ʿAbd Allāh, dernier roi berbère de Grenade.

Les difficultés rencontrées par les communautés juives sont une cause fondamentale dans les modifications de ces réseaux lettrés. Ce fut le cas lors de l'annexion progressive d'al-Andalus à l'empire almoravide. Mus par une volonté de réforme religieuse centrée sur un retour à une stricte orthodoxie malékite et à une application rigoureuse

[11] Sur la hiérarchie entre ces différents pouvoirs et l'expansion sévillane, voir GUICHARD, SORAVIA, Royaumes de Taifas (voir n. 8), p. 72–77.

[12] ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 19.

[13] MILLÁS VALLICROSA, Yĕhudá Ha-Léví (voir n. 6), p. 42–48; ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 41–45.

[14] ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 37.

[15] Ibid., p. 40.

[16] Meïr Ibn Kamaniel, natif de Saragosse, était un des notables juifs de Séville. Installé par la suite au Maghreb extrême (actuel Maroc), il fut médecin à la cour de l'émir almoravide ʿAlī b. Yūsuf b. Tašfīn (1084–1143).

des règles envers les minorités religieuses, les Almoravides imposèrent aux juifs des conditions fiscales d'une lourdeur extrême. Cette situation obligea de nombreux juifs à se réfugier en terre chrétienne, en particulier à Tolède, récemment conquise par les chrétiens (1085) et où les juifs étaient accueillis par Alphonse VI en vue d'aider au repeuplement des terres nouvellement conquises[17]. Le séjour à Tolède de Juda Halévi s'inscrivit dans ce mouvement. Mais s'il marqua une rupture dans la trajectoire vitale de Juda Halévi, notamment par le passage de la frontière entre pays d'islam et monde latin, il s'inscrit largement en continuité avec son itinérance à travers les royaumes de Taifas. En particulier, il continua à faire jouer la dynamique des réseaux. Il put pénétrer au sein de la cour d'Alphonse VI grâce à deux agents du pouvoir juif auxquels il adressa deux poèmes, et qui lui offrirent leur protection. Il s'agit de Joseph ha-Nasi Ferruziel (connu également sous le nom de Cidellus) et de son neveu Salomon Ibn Ferruziel. Le premier fut médecin d'Alphonse VI, alors que le second fut envoyé en ambassade en Aragon[18]. En continuité de ce point de vue avec la tradition courtisane d'al-Andalus, la fonction de médecin de la cour, si proche du souverain, était extrêmement influente car elle impliquait progressivement des tâches de conseiller et même d'ambassadeur, comme dans le cas de Ḥasday ibn Shapru, médecin de ʿAbd ar-Raḥmān III. Lui-même exerça la médecine mais pas au même niveau, semble-t-il, que ses protecteurs[19]. Depuis Tolède, il entretint son réseau de liens avec al-Andalus, notamment avec Juda Ibn Giyyat et Meïr Ibn Kamaniel[20]. L'assassinat de Salomon Ibn Ferruziel par des chrétiens à son retour d'ambassade, le 3 mai 1108, décida Juda Halévi à retourner en al-Andalus. Cet événement a joué, semble-t-il, un rôle décisif dans sa décision de quitter Tolède et la terre chrétienne et dans sa réflexion sur sa situation d'exilé. En effet, il composa pour l'occasion un poème où il expose tous les avantages pour les juifs de vivre en Castille, mais également la conviction que toute cette prospérité n'est que provisoire et que l'intention véritable des chrétiens est de détruire Israël[21].

En 1109, Juda Halévi quitta Tolède avec son ami Abraham Ibn Ezra et se rendit à Cordoue. Cette ville lui servit de lieu de résidence fixe à partir duquel il continua à effectuer de nombreux voyages en al-Andalus, essentiellement à Grenade, Guadix, Lucène et Séville[22].

[17] Alphonse VI favorisa l'émigration et l'accueil de ces juifs réfugiés d'al-Andalus, et, dès 1086, il en employa plusieurs comme émissaires auprès des cours de Séville et de Valence pour recouvrer les *parias* (tributs). À partir de là, il leur concéda un rôle de plus en plus important dans l'administration de l'État, au point que le pape Grégoire VII le semonça pour qu'il cesse de nommer des juifs à des postes impliquant une forme d'autorité sur les chrétiens. En effet, Alphonse VI puis Alphonse VII (fin XI^e^–XII^e^ siècles) employèrent des juifs comme *almojarifes* (trésoriers et chargés du fisc et de l'intendance royale), jouant le rôle de transmetteurs des pratiques administratives islamiques aux pouvoirs chrétiens. Voir Yitzhak BAER, Historia de los Judíos en la España cristiana, Madrid 1981, p. 38–42.

[18] MILLÁS VALLICROSA, Yĕhudá Ha-Lévi (voir n. 6), p. 52–64.

[19] Ibid., p. 65–66.

[20] Ibid., p. 58–65.

[21] ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 50–54.

[22] Ibid., p. 65; MILLAS VALLICROSA, Yĕhudá Ha-Lévi (voir n. 6), p. 66 et suivantes (notamment pour les réseaux de personnalités).

AU CŒUR D'UN MONDE POÉTIQUE

Lors de ses séjours dans les cours des royaumes de Taifas, Juda Halévi fréquenta les banquets (*maǧlis*), institution qui fut le creuset de la poésie profane en arabe comme en hébreux. Juda Halévi se situe dans le prolongement des poètes juifs qui, tels Dunash Ben Labrat (v. 920–après 970) ou Samuel Ha Nagid, introduisirent les normes de la poésie arabe dans la poésie hébraïque, ce qui entraîna un bouleversement des formes et des contenus[23]. La langue utilisée est désormais exclusivement biblique et les principes de la prosodie arabe sont adoptés. Quant au contenu, alors que la quasi-totalité de la poésie hébraïque avait été jusque-là dédiée au sacré et à la nation, il est parsemé de nouveaux thèmes: chants en l'honneur du vin, poèmes d'amour et poèmes de sagesse, chants funèbres et panégyriques, etc. Dans ces banquets, le poète devait à la fois montrer une maîtrise parfaite des thèmes et des divers genres de la poétique de son temps et une originalité consistant essentiellement en improvisations et innovations dans le domaine du langage figuratif. Derrière des motifs toujours plus chatoyants et inventifs devait se retrouver, invariablement, la trame de la *qaṣīda*, forme la plus ancienne de la poésie arabe[24]: celle du désir sans espoir d'un malheureux soupirant, amoureux d'une belle, indifférente et cruelle, qui le repousse[25].

Ces banquets se déroulaient généralement dans les cours intérieures des palais, désormais édifiés dans des citadelles (*qaṣaba*-s) dominant la ville, ou dans les résidences (*munya*) des environs. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agissait d'espaces clos, aménagés en jardin et protégés du monde extérieur par une enceinte, reproduisant l'image du paradis selon une longue tradition proche-orientale[26]. D'après Masha Itzhaki, c'est dans la réalité de ce cadre qu'il faut chercher la source d'inspiration de la poésie arabe profane[27]. Cette interprétation traditionnelle de la poésie andalouse a été largement remise en cause par les spécialistes.

Teresa Garulo, notamment, a montré que les formes et la signification de cette poésie s'inscrivent non pas en rupture avec la poésie de la période antéislamique, qui avait pour cadre le désert, mais en continuité. Le génie de poètes tels qu'Ibn Zaydūn et surtout Ibn Ḫafāǧa fut de réussir la synthèse entre le »paradis perdu« de la poésie antéislamique incarnée par le désert du Najd (en Arabie) et les jardins des palais d'al-Andalus. Dans ces poèmes, les campements abandonnés sont transfigurés en jardins dont les fleurs n'expriment pas les plaisirs de la vie à la cour du mécène mais au contraire la tristesse du poète, le jardin se transmuant en retour en symbole de cette nostalgie. Toujours d'après Teresa Garulo, cette poésie est fille du »sentiment de précarité«

[23] ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 23–35.

[24] Cette poésie, matrice de toute la littérature arabe, a donné lieu à une abondante bibliographie. Dans la perspective de la culture du voyage, voir l'étude remarquable de Salam AL-KINDY, Le voyageur sans Orient. Poésie et philosophie des Arabes de l'ère préislamique, Paris 1998.

[25] Sur l'importance de la poésie antéislamique dans les royaumes de Taifas, notamment à des fins de légitimation, voir José RAMIREZ DEL RIO, La orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la Península Ibérica, Séville 2002, p. 207–227.

[26] Sur la tradition des jardins d'al-Andalus, voir Houari TOUATI, L'armoire à sagesse. Bibliothèques et collections en Islam, Paris 2003, p. 157–160.

[27] ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 24.

(Maribel Fierro) des Andalous, exacerbé au XI^e siècle par le démembrement du califat, la guerre civile (*fitna*) et les premières avancées chrétiennes. Dans ce contexte, la fonction de ces poèmes descriptifs était moins de rendre les objets irréels, comme le soutenaient García Gómez et Massignon, que de s'ancrer dans une réalité sur le point de devenir évanescente, de rendre cette réalité éternelle, alors qu'elle disparaissait de jour en jour.

En réinvestissant cette poésie profane pour dire une quête orientée par le sacré, les poèmes composés par Juda Halévi à l'occasion de son voyage en Orient tendent à montrer qu'il s'est non seulement approprié ses normes mais qu'il en a compris mieux que quiconque la dimension ontologique[28].

LE VOYAGE EN ORIENT: UNE POÉSIE EN ACTE

En 1140, Juda Halévi embarqua depuis le port d'Almeria à destination de l'Égypte pour un voyage sans retour. Ce parcours s'inscrit dans une certaine mesure en continuité avec son précédent parcours en al-Andalus. Sa poésie et les archives de la Geniza font apparaître le rôle essentiel des réseaux lettrés, en particulier les liens personnels tissés depuis al-Andalus avec de grandes personnalités orientales, dans l'organisation du voyage[29]. Cependant, si ces réseaux nous aident à comprendre comment s'est réalisé ce voyage, ils ne nous en dévoilent pas la signification. Celle-ci est à rechercher, dans un premier temps, dans sa poésie elle-même. Alors que l'on sépare généralement les »Chants de Sion« de la »poésie de voyage« et des »poèmes égyptiens«[30], il me semble qu'ils forment en réalité un triptyque, qui reprend exactement le dispositif de quête de la *qaṣīda*. Dans ce dispositif, Jamal Eddin Bencheikh a montré que les parties sont liées entre elles et leur enchaînement doit se comprendre comme une progression[31].

[28] Teresa GARULO, La nostalgia de al-Andalus: génesis de un tema literario, dans: Qurṭuba 3 (1998), p. 47–63.

[29] Deux personnages ont joué un rôle clé dans l'organisation du voyage. Il s'agit du grand commerçant et lettré Halfon Ben Natanael Ha Lévi avec lequel Juda Halévi avait noué des relations d'affaire lorsqu'il résidait à Tolède et qu'il contacta juste avant son départ pour Alexandrie. Le second est Abraham Ibn Ezra avec lequel il noua peut-être une alliance matrimoniale. Voir ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 133. Par ailleurs, l'itinéraire Almeria-Alexandrie était tout à fait ordinaire chez des personnages de son rang, en particulier chez les lettrés qui se livraient au commerce, ce qui était son cas. Voir Christophe PICARD, La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Âge (VIII^e–XIII^e siècle), Paris 1997, p. 33.

[30] Voir p.ex. Federico PÉREZ CASTRO, Poesía secular hispano-hebrea, Madrid 1989, p. 363–399.

[31] Jamal Eddin BENCHEIKH, Poétique arabe. Essai sur les voies d'une création, Paris 1975, p. 118. Cet ensemble poétique, en particulier les »Chants de Sion«, est composite et ne se réduit bien évidemment pas à cette seule logique. Pour une présentation rapide des différents thèmes abordés dans ces poèmes, voir ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 102–104. Je prétends seulement que l'on peut isoler, dans cet ensemble, une démarche qui correspond au dispositif de la *qaṣīda* et qui est mise en œuvre par d'autres voyageurs andalous. Voir p.ex. chez Ibn Ǧubayr, Yann DEJUGNAT, Voyage au centre du monde. Logique narrative et cohérence du projet dans le récit de voyage (*riḥla*) d'Ibn Ǧubayr, dans: Gabriel MARTINEZ-GROS, Emmanuelle TIXIER (dir.),

LA DEMANDE DE LIEN

Dans la première partie de la *qaṣīda*, appelée *nasīb*[32], le poète voyageur arrive au campement où il a laissé la femme désirée. Elle n'est plus là et du campement, il ne reste que quelques traces misérables. Il cherche à interroger ces ruines mais celles-ci demeurent muettes. Cet arrêt principiel, également appelé l'arrêt sur les vestiges du campement (*al-wuqūf ʿalā al-aṭlāl*), est le départ de l'intrigue et à ce titre la partie la plus chargée de sens.

Juda Halévi reprend dans les »Chants de Sion« cette intrigue mais opère en même temps des glissements significatifs. Dans »À toi je vais…«[33], il ouvre le poème sur l'évocation de sa bien-aimée, suivant en cela les codes du prologue amoureux. Il décrit l'amour qui le consume: »c'est mon cœur que j'avance« (v. 2), »et pour toi, je flambe d'amour« (v. 5). Cependant, cette femme, objet de désir, est absente du lieu où le poète réside. Juda Halévi inverse ici les codes de l'arrêt sur les ruines. Habituellement, c'est la bien-aimée qui a abandonné le campement dont il ne reste que des vestiges. Dans le cas présent, c'est le poète qui est dans une terre étrangère loin de sa bien-aimée qui n'a pas changé de lieu. Cependant, Juda Halévi respecte les normes établies en présentant son domicile et celui de sa bien-aimée. Alors que le sien, sous les apparences d'un »beau palais« (v. 12) que l'on devine associé aux frondaisons d'un jardin, est en réalité un désert, celui de sa bien-aimée, sous les apparences d'un campement abandonné, est le véritable paradis[34]. Cet arrêt principiel opère ainsi comme une ›orientation‹: »À Toi je vais, je viens, et vers Ta résidence, Oui, mes yeux je lance«[35]. Et cet »Orient« où réside l'objet de son désir n'est autre que la terre d'Israël et son centre, Jérusalem[36]. Plus profondément encore, cet arrêt à la ruine agit comme une véritable ›conversion‹ du poète: retournement sur l'être des choses et retournement sur l'être du voyageur, qui semble participer du premier[37]. Vivant sur une terre étrangère, il est séparé des siens et de sa terre. Le voyage vers l'Orient devient une quête sotériologique: al-Andalus est le pays de l'Exil, alors qu'Israël est le lieu de la Délivrance et de la Rédemption (v. 12).

Dans les »Chants de Sion«, la terre d'Israël est systématiquement évoquée au moyen de noms de lieux bibliques, lancés pêle-mêle, sans ordre apparent: le mont Horev, le mont des Oliviers, Jérusalem, le mont Hermon, les villes de Péniel ou Béthel. D'après Masha Itzhaki, il n'y a aucune logique géographique et tout se passe comme si le poète ne connaissait rien de la réalité du pays d'Israël. Ces noms de lieux ne viseraient pas à renvoyer à une réalité et ne seraient que pure rhétorique, des synecdoques destinées à

Géographes et voyageurs au Moyen Âge. Actes du colloque tenu à Nanterre (18–19 janvier 2008), à paraître.

32 Généralement traduit par »prologue amoureux«, la racine »n.s.b.« tourne autour de l'idée de lien avec une origine.

33 Masha ITZHAKI, Michel GAREL, Jardin d'Éden, jardins d'Espagne. Poésie hébraïque médiévale en Espagne et en Provence, Paris 1993, éd. p. 102, trad. p. 103.

34 Mon âme est sécheresse en une terre aride, / De la rosée de Sion et de Horev avide. / Ma divine cachette est le Liban humide (v. 16).

35 V. 1.

36 V. 16–17.

37 AL-KINDY, Le voyageur sans Orient (voir n. 24), p. 108–112.

évoquer Dieu et la *Shekhina*, sa présence immanente[38]. Les codes de la poésie antéislamique nous invitent pourtant à accorder une attention toute particulière aux logiques spatiales. L'évocation de noms de lieux concrets est un procédé courant de la *qaṣīda*. Il est utilisé pour désigner la patrie, le terme quelque peu abstrait de »waṭan« semblant avoir été à l'époque antéislamique d'un usage relativement limité, les poètes préférant évoquer des endroits nommément désignés qui semblaient davantage frapper l'imagination[39]. Plus précisément, ces noms de lieux ou *awṭān* (pluriel de *waṭan*) désignaient alors les puits et les points d'eau et se rapportaient au monde des chamelles ou des campements (*manāzil*) provisoires des déserts de l'Arabie antéislamique. Enchâssés dans les poèmes, ils étaient le support du sentiment nostalgique, la patrie étant identifiée à un puits et sa quête envisagée littéralement comme un »retour aux sources«[40]. Juda Halévi réinvestit manifestement ce modèle dans la mesure où la plupart des noms de lieux sont associés à l'eau comme la »rosée de Sion« ou le »Liban humide«[41]. De plus, loin de proposer une présentation statique et purement rhétorique de ces noms de lieu, le dispositif de la *qaṣīda* s'appuie sur eux pour insuffler une dynamique à la quête. Le lieu et l'amante sont en effet simultanément inaccessibles: alors que la bien-aimée s'est absentée, les lieux se démultiplient[42]. De sorte que le texte élit des lieux, creuse des images et institue une véritable systématique du monde sur laquelle le poème doit se refermer. Dans les »Chants de Sion«, le poème, en survolant en une seule strophe les *membra disjecta* de la Terre sainte et les vestiges du Temple, les rassemble mais sans les unifier. Seul le voyage peut restaurer cette plénitude et ainsi sceller le poème.

Mais quel est l'objet de cette quête? Cet objet, nous l'avons vu, prend les apparences d'une femme. Incarnation du désir[43], il est perçu comme on perçoit un corps de femme (par la vue, le parfum et le toucher)[44]. Mais le désir qui attire irrésistiblement le voyageur vers cette image féminine, toujours en fuite, tire son origine d'un manque, d'une béance. Dans la dernière partie du poème »La passion de Dieu me taraude«[45], il énonce successivement, et dans un même souffle, le marchepied du trône divin, le mont du Temple, les portes du Ciel, les eaux du Jourdain et de Siloé. Le poème se clôt par une affirmation sans équivoque, exprimée au présent: »Dieu est pour moi! Avoir peur et crainte, à quoi bon!« Ainsi, ce périple n'a qu'un seul et unique but, un but métaphysique, l'union avec Dieu, mais possède toutefois une modalité physique: la Terre

[38] ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 106–107.

[39] Albert ARAZI, *Al-ḥanīn ilā al-awṭān*. Entre la Ğāhiliyya et l'Islam: le Bédouin et le citadin réconciliés, dans: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 143/2 (1993), p. 287–327, ici p. 295.

[40] La nostalgie pour le *waṭan* (*al-ḥanīn ilā al-awṭān*) était avant tout une nostalgie de l'eau (*al-ḥanīn ilā al-mā'*). Voir ibid.

[41] ITZHAKI, GAREL, Jardin d'Éden (voir n. 33), éd. p. 102, trad. p. 103 (v. 16).

[42] AL-KINDY, Le voyageur sans Orient (voir n. 24), p. 69–81.

[43] »Et pour Toi, je flambe d'amour, je Te poursuis«: ITZHAKI, GAREL, Jardin d'Éden (voir n. 33), »À Toi je vais…«, v. 5, éd. p. 102; trad. p. 103.

[44] Voir la description de Sion dans ITZHAKI, GAREL, Jardin d'Éden (voir n. 33), »Sion«, éd. p. 106, 108 et 110; trad., p. 107, 109 et 111.

[45] Traduction dans ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 108–109.

sainte. L'union avec Dieu n'est possible qu'au travers de la réédification du royaume de Judée, dans son lieu originel: Sion. En ce »lieu où l'âme afflue, lieu mystérieux, auprès de la grâce de Dieu«[46], ouvert sur la transcendance, s'élève une lumière d'origine métaphysique qui relie les élus de Dieu (le peuple juif) à leur créateur[47]. Nous verrons que cette conception de la lumière, loin d'être une métaphore, renvoie à tout un système cosmologique développé dans son œuvre théorique.

LE VOYAGE INITIATIQUE

La seconde partie de la *qaṣīda* est consacrée au *raḥīl* (littéralement »voyage«), récit d'un parcours d'allure initiatique à travers le désert, avec l'évocation plus ou moins détaillée de sa faune et de sa flore. Cependant, dès le IX^e^ siècle, des poètes andalous, comme ʿAbbās b. Nāṣiḥ (m. 864), ont transposé ce voyage dans un univers maritime. Lui-même originaire d'une ville située en bord de mer, Algéciras, il évoque des caravanes mais les chameaux sont métamorphosés en navires[48].

Conformément aux normes poétiques arabes, le *raḥīl* est avant tout un départ, au sens premier du mot. Dans ses »Poèmes de la mer«, Juda Halévi commence par évoquer la difficile séparation d'avec les siens et d'avec son univers confortable et familier en al-Andalus[49]. Autre point commun avec le modèle antéislamique, il perçoit l'espace qu'il traverse comme une altérité. Non seulement il reprend l'essentiel de la gamme des lieux communs sur les dangers de la mer – vents, monstres, pirates, tromperie des marins[50] – mais surtout la mer apparaît comme un monde où l'ordre des choses est inversé, un antimonde: marins et gens du peuple y sont gouverneurs et vice-rois, et les savants n'y jouissent d'aucune renommée, devant céder la préséance aux experts en natation[51]. Dans ce monde de l'extrême limite dominé par les Gentils, où règne peut-être Satan[52] et où l'angoisse est suscitée par de dramatiques évocations de tempêtes, Juda Halévi s'en remet au Créateur en espérant que ce monde continue de relever de l'ordre cosmique dont Dieu détient les clés.

On peut voir dans ces descriptions un reflet des difficiles conditions de navigation au Moyen Âge, en particulier de l'importance du régime des vents, thème central du poème, dont dépendait la durée de la traversée. Mais elles ont également une fonction

46 ITZHAKI, GAREL, Jardin d'Éden (voir n. 33), »Essor de l'âme…«, vers 15–16, éd. p. 100; trad. p. 101. M. ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 75.

47 »La gloire du Seigneur est ta seule lumière / Le soleil et ses rais, / La clarté de la lune et la lueur des sphères / Ne peuvent t'éclairer. / Pour épancher mon âme, un lieu j'ai adopté, / Là où l'esprit de Dieu / Inonde ses élus: tu es la royauté / Et le trône de Dieu!« ITZHAKI, GAREL, Jardin d'Éden (voir n. 33), »Sion«, éd. p. 106; trad. p. 107.

48 Elías TERES, ʿAbbās ibn Nāṣih, poeta y qādī de Algeciras, dans: Études d'orientalisme dédiées à Lévi-Provençal, vol. 1, Paris 1962, p. 339–358.

49 PÉREZ CASTRO, Poesía secular (voir n. 30), éd. p. 384; trad. p. 385.

50 Ibid., éd. p. 376 et 378; trad. p. 377 et 379.

51 Ibid., éd. p. 386; trad. p. 387 (v. 8 et 9).

52 Ibid., éd. p. 384; trad. p. 385 (v. 7).

symbolique. Juda Halévi présente son voyage maritime comme un »aller pèlerin«[53]. Entièrement polarisé par l'Orient[54], il est ontologiquement une quête, celle de la rencontre avec Dieu dans un lieu sanctifié par la présence divine, et représente l'accomplissement de la destinée humaine tendue vers le salut. La voie maritime lui donne le sens d'un rite de passage, d'une épreuve suprême en vue d'une récompense ultime: la promesse de l'éternité. En réactualisant les miracles de la mer Rouge et du Jourdain, il fait œuvre de pénitence, se lavant de tous les péchés antérieurs, avant de parvenir au saint des saints[55]. Aussi le voyage maritime est-il vécu comme une expérience quasi mystique, celle d'un renouveau psychique et d'une communion totale avec son créateur. Dans la conclusion du poème »Poursuivras-tu la jeunesse«, Halévi exprime le renouveau de l'âme après la Révélation: décrivant le cœur tout neuf qui s'éveille en lui, il s'imagine au milieu de la mer, entre ciel et eau, tandis qu'au »milieu, [son] cœur est une troisième mer«[56].

UN PAYSAGE VISIONNAIRE

Dans la troisième partie de la *qaṣīda*, le *ġaraḍ* (litt. »visée«, thème central), le poète adresse un vibrant panégyrique à un groupe. Dans les »Poèmes d'Égypte«, Juda Halévi utilise le procédé de la description (*waṣf*), qui est une des possibilités reconnues par les canons poétiques arabes. Cette description emprunte souvent au genre de l'éloge du lieu (*faḍā'il*), dans la mesure où le but de la *qaṣīda* est précisément de lancer un panégyrique à la gloire d'un bienfaiteur ou d'un pays. Conformément aux règles de ce genre, Juda Halévi met en avant l'excellence de ce lieu sanctifié par la présence divine et celle de Ses élus. Mêlant les références bibliques de la poésie sacrée et les descriptions de paysages de la poésie profane, il chante l'Égypte pour être la terre où s'est révélée pour la première fois au monde la puissance du dieu d'Israël, et pour être le pays d'origine de Moïse et de Aron[57]. Tout en sacralisant, par sa poésie, cette terre, il en suit scrupuleusement, par ses voyages, les itinéraires sacralisés par la présence divine: depuis Alexandrie, il remonta le Nil, le Yéor biblique, dont les eaux se chargèrent de sang lors des Dix Plaies d'Égypte.

Cependant, comme l'a bien montré Masha Itzhaki, l'apparent réalisme de la description ne doit pas faire illusion. Le paysage ne se limite pas aux dimensions locales et présentes mais est à inscrire dans une perspective visionnaire[58]. Ce paysage paradisiaque associe en réalité deux mythes, tournés l'un vers le passé et l'autre vers le futur: le pays d'origine qu'il vient de quitter et auquel il est fortement attaché, al-Andalus, et le paradis à venir, lieu de la rencontre avec la bien-aimée, Sion, c'est-à-dire le lieu de

[53] Alphonse DUPRONT, Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages, Paris 1987, p. 373–378.
[54] PÉREZ CASTRO, Poesía secular (voir n. 30), éd. p. 384; trad. p. 385 (v. 3).
[55] Ibid., éd. p. 380; trad. p. 381.
[56] Ibid., éd. p. 382; trad. p. 383.
[57] ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 130–131.
[58] Ibid.

la prochaine restauration du royaume d'Israël[59]. Ainsi le déplacement dans l'espace s'accompagne de l'idée d'une remontée dans le temps. Mais à défaut de faire coïncider les deux patries dans le lieu de destination finale, cette vision passagère et évanescente qui a lieu en Égypte laisse entrevoir que, au lieu de résoudre la situation si clairement exposée dans les »Chants de Sion«, son voyage a fait surgir un déchirant conflit identitaire: pour lui qui s'est pensé en exil de Sion, le départ d'al-Andalus marque le début d'un nouvel exil, celui de Sepharad[60]. L'ironie de l'histoire est qu'à partir de là on perd sa trace. Il disparut pendant l'été 1141, deux mois après son départ pour les rivages tant désirés de la Terre sainte. Il voulait atteindre Saint-Jean-d'Acre, où se trouvait la plus importante communauté juive et base d'une possible renaissance d'un foyer juif en Terre sainte, mais les sources ne nous permettent pas de savoir ce qu'il est advenu de lui.

L'APPROPRIATION D'UN IMAGINAIRE ARABE DE L'ESPACE

Mon cœur est en Orient,
Moi, au bout de l'Occident…
Comment goûter les mets
Et comment les aimer,
Respecter mes serments,
Tenir mes jurements,
Lorsque Sion encore
À Édom[61] appartient,
Quand je suis dans les liens
Où m'enchaîne le More[62]?
Oh, quelle aise à quitter
L'Espagne et tous ses biens,
Tant à cœur il me tient,
Tant il me serait cher
D'aller voir la poussière
Du temple dévasté[63]!

Dans ce poème, sans doute le plus célèbre de Juda Halévi, il énonce la ›situation‹ qui l'a poussé à entreprendre son voyage sans retour vers Sion. Tout est dit dans le premier vers: »Mon cœur est en Orient, moi, au bout de l'Occident«. Tout le poème est entièrement construit sur la tension entre deux mondes: l'Orient et l'Occident, entre le »je«

[59] Notons qu'Ibn Ǧubayr, dans la deuxième moitié du XII[e] siècle, utilise exactement le même procédé dans sa *riḥla*. Damas apparaît comme un paysage visionnaire, lieu de la rencontre avec la bien-aimée, c'est-à-dire la restauration du califat omeyyade dans sa capitale originelle. Voir DEJUGNAT, Voyage au centre du monde (voir n. 31).

[60] ALFONSO, Islamic Culture (voir n. 1), p. 80. Au contraire, dans la *riḥla* d'Ibn Ǧubayr, les deux patries coïncident à Damas, la Syrie étant présentée comme l'archétype d'al-Andalus. Voir DEJUGNAT, Voyage au centre du monde (voir n. 31).

[61] La chrétienté.

[62] L'islam.

[63] ITZHAKI, GAREL, Jardin d'Éden (voir n. 33), »Mon cœur…«, éd. p. 104, trad. p. 105.

et le »cœur«, entre »toutes les bontés de l'Espagne« et »la poussière du temple dévasté«. Il présente l'Occident, c'est-à-dire al-Andalus, comme une terre d'exil, par opposition à l'Orient, c'est-à-dire Sion, son domicile. Cela entraîne un déchirement de son être puisque son cœur, siège de l'âme, est en Orient, alors que son corps est en Occident. Seul le voyage à Sion peut résoudre cette situation et rendre à Juda Halévi sa complétude en même temps qu'il restaurera l'unité du peuple juif. Outre la force de l'expression poétique, ce qui est remarquable dans cette pensée est qu'elle est à contre-courant de l'imaginaire de l'exil chez les juifs d'al-Andalus à cette époque, tel que l'a remarquablement retracé Esperanza Alfonso.

Selon leur vision traditionnelle, les juifs d'al-Andalus se percevaient comme en exil dans une société hostile, face à des ennemis – musulmans et chrétiens – associés. Parallèlement à cette vision, il existait une représentation plus marginale et restreinte selon laquelle musulmans et chrétiens étaient perçus comme des voisins et al-Andalus comme domicile. À partir de 1086, on observe une inversion. Des auteurs qui, à l'instar de Moïse Ibn Ezra, ont du émigrer en terre chrétienne avec l'arrivée des Almoravides et des Almohades s'identifient désormais avec al-Andalus et la culture arabe. Un sens de la nostalgie pour al-Andalus émergea alors chez les juifs andalous qui furent contraints d'émigrer en terre chrétienne, comme cela transparaît dans la poésie de Moïse Ibn Ezra ou dans la chronique d'Abraham Ibn Daud, »Sefer ha-qabbalah«: al-Andalus est décrit comme un paradis, l'Espagne chrétienne comme un désert. Ces auteurs créèrent un sens de l'identité entre les élites juives et musulmanes qui n'apparaissait que de manière sporadique dans la littérature juive antérieure. Occultant les différences telles que l'inégalité juridique (statut de la *ḏimma*), ils mirent en avant les similitudes entre juifs et musulmans, comme par exemple le costume. Au contraire, ils opposent juifs d'al-Andalus et juifs de l'Espagne chrétienne, l'affiliation culturelle étant plus forte, en période de crise, que l'affiliation religieuse dans la construction de l'identité. Par la suite, les juifs de l'Espagne chrétienne, sous l'influence des polémiques chrétiennes anti-islamiques, opérèrent un nouveau processus d'identification, fondé cette fois-ci sur le rejet de la langue arabe et de ses modèles afin de ne pas être identifiés aux mudéjars relégués[64].

D'où provient l'originalité de la représentation de l'espace de Juda Halévi? On peut penser à un impact des croisades sur sa représentation du monde. En effet, en mentionnant le fait que Sion appartient à Édom, c'est-à-dire que la Terre sainte est tombée dans les mains des chrétiens, Juda Halévi fait manifestement référence à la prise de Jérusalem par les croisés en 1099 et à la formation des États latins d'Orient sur l'antique terre d'Israël. Cette présence dans la poésie de références aux événements contemporains est une originalité de Juda Halévi[65]: il est le premier poète juif andalou à traiter d'événements concrets dans sa poésie religieuse. En effet, à la différence des poèmes sacrés (*piyyutim*) ashkénazes, la poésie sacrée séfarade fonctionnait jusqu'à présent uniquement sur des modèles abstraits. La nouveauté introduite par Juda Halévi fut poursuivie

[64] ALFONSO, Islamic Culture (voir n. 1), p. 52–82.

[65] Il évoque également les émeutes de Majorque en signalant le nom de l'endroit. Voir ITZHAKI, Juda Halévi (voir n. 6), p. 80–82.

par Abraham Ibn Ezra, qui décrivit les massacres perpétrés par les Almohades. Cette sensibilité de Juda Halévi à l'expansion latine, non seulement dans la péninsule Ibérique mais également en Orient, est un autre trait qui le rapproche des musulmans d'al-Andalus. Emmanuel Sivan a montré que ces derniers ont réagi de manière plus précoce à la prise de Jérusalem et à la formation des États latins d'Orient dans l'espace syro-palestinien (*Šām*) que leurs coreligionnaires orientaux[66]. Dans son récit de voyage, le grand juriste Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (1076–1148) fait référence aux croisades et qualifie les territoires perdus par l'islam de »Terre sainte« (*al-arḍ al-maqdis*) et Jérusalem de »Maison de la Sainteté« (*Bayt al-Maqdis*)[67]. Cette mise en avant de Jérusalem est remarquable dans la mesure où elle n'a fait l'objet, jusqu'au XII^e^ siècle, d'aucune mention particulière ni enflammée dans les ouvrages géographiques, par exemple chez al-Muqaddasī, pourtant originaire de la ville. D'après Emmanuel Sivan, il faut attendre la prise d'Édesse (1144) pour qu'en Orient les Zankides instrumentalisent le *ǧihād* contre les croisés à des fins de légitimation et commencent à rappeler son caractère de ville sainte[68].

Mais, au-delà de l'impact des croisades en Orient, cette représentation de l'espace est fondée sur une tension ontologique entre Orient et Occident[69]. Ron Barkaï et Doron Aviva ont proposé de rapprocher le poème de Juda Halévi d'un autre tout aussi célèbre, composé par le premier émir indépendant d'al-Andalus, ʿAbd ar-Raḥmān I^er^ (règne 756–788), dernier descendant de la dynastie omeyyade massacrée en Orient en 750 par les Abbassides[70]. Tout le poème est une variation sur un thème majeur de la poésie arabe classique, la nostalgie de la patrie (*al-ḥanīn ilā al-awṭān*), que nous avons déjà évoqué. Mais il le charge d'une dimension éminemment politique. S'adressant à un palmier, arbre des Arabes et symbole du pouvoir impérial, arraché comme lui à la terre d'Orient pour être transplanté dans un palais d'Occident, tous deux pleurent la douleur de l'exil et se font la promesse de retourner dans leur patrie d'origine. Ce poème développe le thème central du discours de légitimation de l'émirat puis du califat omeyyade de Cordoue. La dynastie répugnait à s'identifier à la terre occidentale de l'Espagne et cultivait, en particulier à travers son programme monumental, la nostalgie pour la Syrie, l'ancien siège du califat. Dans les représentations de l'espace impérial isla-

66 Emmanuel SIVAN, L'islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades, Paris 1968, p. 23–37, 53.

67 De manière significative, c'est par l'intermédiaire d'un savant juif, lors d'une controverse mise en scène dans la mosquée al-Aqṣā, qu'Abū Bakr Ibn al-ʿArabī signale que les chrétiens (*naṣārā*) se sont emparés du pays et ont transformé les synagogues en églises. Abū Bakr Ibn al-ʿArabī, tartīb ar-riḥla li ʾl-tarġīb fī ʾl-milla, éd. Saʿīd AʿRĀB, Beyrouth 1987, p. 203, 207.

68 SIVAN, L'islam et la croisade (voir n. 66), p. 46–50. Voir aussi, Carole HILLENBRAND, The Crusades. Islamic Perspectives, Édimbourg 1999, p. 150–161.

69 C'est une constante de la littérature de voyage d'al-Andalus, qu'il s'agisse de poésies ou de récits de voyage (*riḥla*-s). P.ex., chez Ibn Ǧubayr. Voir Yann DEJUGNAT, La Méditerranée comme frontière dans le récit de voyage (*riḥla*) d'Ibn Ǧubayr: modalités et enjeux d'une perception, dans: Mélanges de la Casa de Velázquez 38/2 (2008), p. 153–154.

70 Ron BARKAI, Doron AVIVA, Mi corazón en el Oriente y yo lejos de la tierra de las palmeras: la poesía de la añoranza andaluza y la poesía de Sión de Yehuda ha-Leví, dans: Helmantica 32/97–99 (1981), p. 239–251.

mique, la capitale du califat ne pouvait se trouver qu'au cœur des pays d'islam, en Orient, et non à sa périphérie. Aussi, lorsque ʿAbd ar-Raḥmān III releva en 929 le titre califal, il n'était pas censé fonder un nouveau califat mais transférer provisoirement celui de Damas à Cordoue, la restauration dans toute sa plénitude de l'empire omeyyade passant par un retour à Damas[71]. D'après Gabriel Martinez-Gros, les Andalous héritèrent de cette ›idéologie omeyyade‹ le paradoxe fondateur de leur identité, celui de se dire, à la suite des califes de Cordoue, Arabes en Occident ou Orientaux en Occident[72].

Si le discours identitaire de Juda Halévi reprend les grands axes de celui des Omeyyades, en revanche le rapprochement avec le poème de ʿAbd ar-Raḥmān I^{er} n'apparaît pas entièrement satisfaisant. En effet, la patrie perdue, la Syrie, n'y est pas décrite comme un désert comme chez Juda Halévi, mais au contraire comme la terre des palmeraies. De surcroît, ces palmiers appartiennent à l'espace urbain, c'est-à-dire l'opposé du désert. Aussi, il me semble qu'il faille rapprocher le poème de Juda Halévi d'un autre texte portant également l'empreinte de l'idéologie omeyyade et qui constitue de manière significative la première figuration du voyage (*riḥla*) conçu comme une quête identitaire. Il fut prononcé par Abū al-Maḫšī (m. vers 796) devant le même ʿAbd ar-Raḥmān I^{er} dans des circonstances singulières. Le poète venant d'être aveuglé sur ordre du fils de l'émir Hišām, qui avait mal supporté un des poèmes satiriques qu'il lui avait adressé pour soutenir son frère et rival Sulaymān, venait demander des réparations auprès du souverain. Tout le début du poème est une évocation douloureuse de sa cécité, qui le réduit à n'être plus qu'un mendiant. Elias Terés, qui a étudié ce texte, s'est arrêté à la dimension personnelle de ce drame[73]. Pourtant, un vers décisif indique que la véritable cécité du poète ne vient pas du châtiment infligé par le prince Hišām mais de sa situation géographique: »Toutes les nuits, ici en Occident[74], m'assaille la nostalgie / En me souvenant de ceux qui vivent à Laǧǧ et al-Ḥimā [toponymes situés en Arabie]«. Son drame a donc une dimension individuelle – le châtiment – mais également collective: être Arabe en Occident. Comment trouver plus belle et plus douloureuse énonciation du discours identitaire andalou? Pour résoudre cette tension, il fait resurgir le souvenir de ses voyages[75] passés dans les déserts d'Arabie – qu'il n'a jamais effectués dans la réalité – à la recherche du »meilleur homme de la tribu de Manāf«, cette dernière renvoyant aux Omeyyades et le »meilleur homme« à ʿAbd ar-Raḥmān I^{er}… Seule la présence de cette origine en al-Andalus, par-delà l'espace et le

[71] Sur l'idéologie des Omeyyades de Cordoue, voir Gabriel MARTINEZ-GROS, L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue (X^{e}–XI^{e} siècle), Madrid 1992; Janina M. SAFRAN, The Second Umayyad Caliphate. The Articulation of Califal Legitimacy in al-Andalus, Harvard 2000.

[72] Gabriel MARTINEZ-GROS, Identité andalouse, Arles 1997, p. 172–173.

[73] Elías TERÉS, El poeta Abū-l-Majašī y Ḥassāna Tamīmiyya, dans: Al-Andalus 26 (1961), p. 229–244. La traduction du texte figure p. 236–237.

[74] Cela renvoie bien sûr à sa cécité, par une mise en abîme: l'Occident (*maġrib*) est littéralement le lieu où se couche le soleil, la nuit accentuant encore davantage l'obscurité de sa situation.

[75] C'est, me semble-t-il, la signification profonde, au-delà du caractère de relation d'un voyage déjà accompli, de l'omniprésence des mots de souvenance fondé sur la racine »d.k.r.« dans les récits de voyage (*riḥla*) d'al-Andalus.

temps, rendait possible le séjour dans cette terre d'exil. Comme dans les poèmes de Juda Halévi, il reprend le dispositif et l'intrigue de la *qaṣīda*: la patrie est située dans un désert, désignée à l'aide de toponymes concrets renvoyant à des noms de puits, et le voyage doit permettre de la réintégrer[76].

CONCLUSION

En définitive, loin de marquer un renoncement aux modèles culturels d'al-Andalus, en particulier à sa tradition poétique, comme le prétend María Rosa Menocal, le voyage vers l'Orient de Juda Halévi en marque leur accomplissement. Il scelle un processus d'appropriation d'un imaginaire arabe de l'espace, amorcé lors de sa carrière de poète errant entre les cours de royaumes de Taifas et achevé dans un lieu mystérieux, quelque part à proximité des rivages de Syrie. Son œuvre apparaît comme une »traduction« de la situation des juifs, selon les termes du discours identitaire des musulmans d'al-Andalus. Ce processus d'identification le conduisit à faire coïncider la situation des juifs avec celle de ces singuliers »Arabes en Occident ou Arabes d'Occident« (Martinez-Gros). Ce paradoxe ne pouvait être résolu que par le voyage vers la patrie d'origine (*waṭan*). Si, comme Houari Touati le souligne à juste titre, tout itinéraire de voyage est un cheminement dans la culture à laquelle on appartient[77], l'exemple de Juda Halévi montre bien que l'appartenance culturelle transcende les clivages religieux, en particulier en temps de crise[78].

Le cas de Juda Halévi montre le rôle essentiel de la poésie dans la construction d'un imaginaire de l'espace qui confère au voyage sa signification profonde. Le paradoxe est que Juda Halévi fut le premier voyageur andalou à avoir investi ce discours qui plonge ses racines dans l'Arabie antéislamique. Il faut attendre la fin du XII^e^ siècle et le début du XIII^e^ pour qu'Ibn Ǧubayr, et surtout Muḥīy ad-Dīn Ibn al-ʿArabī, dans son recueil poétique »L'interprète des désirs« (*turǧumān al-ašwāq*), transfigurent à leur tour cette poésie pour dévoiler le sens de leur voyage.

[76] Enfin, peut-être peut-on trouver une allusion directe à ce poème quand Juda Halévi, alors en al-Andalus, déclare avoir »les yeux d'un mendiant lucide«. ITZHAKI, GAREL, Jardin d'Éden (voir n. 33), »À Toi je vais…«, éd. p. 104, trad. p. 105 (v. 16).

[77] TOUATI, Islam et voyage (voir n. 3), p. 287.

[78] À ce propos, voir Mercedes GARCÍA ARENAL, Rapports entre les groupes dans la péninsule Ibérique. La conversion des juifs à l'islam (XII^e^–XIII^e^ siècles), dans: Revue du monde musulman et de la Méditerranée 63–64 (1992), p. 91–101.

GEORG CHRIST

Filippo di Malerbi: un spécialiste du transfert clandestin en Égypte au début du XV^e siècle

Un spécialiste des transferts clandestins entre les mondes latin et islamique est-il automatiquement un acteur des transferts culturels? Est-ce qu'il passe seulement à travers des limites bien définies d'une culture à l'autre? Ou est-ce qu'il opère plutôt dans une espèce d'espace tiers en dépassant les divers milieux culturels[1]? Afin de mieux délimiter et préciser ces questions, je propose d'analyser les activités d'un marchand vénitien opérant à la croisée des ›cultures‹: il s'agit de Filippo di Malerbi, un agent commercial et marchand à Alexandrie et au Caire au début du XV^e siècle. Je vais donc effectuer la microanalyse d'un intermédiaire qui nous permettra de mieux saisir les interactions entre les ›cultures‹ souvent enregistrées en marge de réseaux commerciaux bien étudiés.

Ces activités s'insèrent dans le cadre du commerce des épices entre l'Inde et l'Europe au début du XV^e siècle. Les épices, surtout le poivre, étaient amenées (entre autres routes) par Aden et la mer Rouge au Caire, la capitale de l'Empire mamelouk, où confluaient différentes routes commerciales. Du Caire, les épices étaient acheminées à Alexandrie et, en mesure réduite, aux autres ports du delta. De là, les épices partaient ensuite pour l'Europe latine[2].

Jusqu'à présent, l'historiographie sur le commerce vénitien avec les Mamelouks se concentrait sur Alexandrie, considérée comme terminus de ce commerce[3]. Il est vrai qu'à première vue les marchands vénitiens ne se hasardaient pas au-delà de cette ville. Mais il devient clair qu'ils avaient besoin d'informations sur l'approvisionnement en poivre au Caire et en mer Rouge afin de planifier leurs investissements. De plus, les dignitaires de la cour mamelouke du Caire formaient une clientèle importante pour les produits de luxe. Plus généralement, depuis la conquête arabe, Alexandrie avait perdu en importance au fur et à mesure que Le Caire s'était accru et avait repris ses fonctions administratives[4]. Les Vénitiens devaient donc impérativement être présents au Caire et par conséquent y avoir des représentants. Il s'agissait d'intermédiaires qui disposaient de facultés et de contacts nécessaires pour y vivre et y opérer avec succès. Un de ces intermédiaires était Filippo di Malerbi.

1 Voir Jonathan RUTHERFORD, The Third Space. Interview with Homi Bhabha, dans: ID., Identity: Community, Culture, Difference, London 1998, p. 207–221.

2 Voir Subhi Yanni LABIB, Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171–1517), Wiesbaden 1965, p. 122–162.

3 Voir Eliyahu ASHTOR, Levant Trade in the Later Middle Ages, Princeton, N.J. 1983.

4 Georg CHRIST, Eine Stadt wandert aus. Kollaps und Kontinuität im spätmittelalterlichen Alexandria, dans: Viator 42 (2011), p. 145–168.

LES SOURCES

C'est grâce à une série de hasards et de périls encourus que les sources qui témoignent de l'histoire de Filippo di Malerbi furent produites et qu'elles ont survécu jusqu'à nos jours. En 1420, un consul vénitien, Biagio Dolfin, mourut en mission diplomatique au Caire, probablement frappé par l'épidémie qui ravageait cette ville à l'époque. Il ne réussit pas à régler toutes ses affaires avant sa mort. Il fit rédiger son testament mais il ne put solder ses comptes et séparer d'une manière suffisamment précise ses finances personnelles de celles du consulat. Son neveu Lorenzo Dolfin, qui voyageait avec lui, fut commissionné pour exécuter son testament. Il se trouva immédiatement après la mort de son oncle confronté aux demandes de différents marchands qui prétendaient que le feu consul leur devait de l'argent. Le consul, du fait de son zèle à combattre les pratiques spéculatives de certains de ses compatriotes à Alexandrie, s'était fait de nombreux ennemis, qui essayaient de profiter de l'occasion pour se dédommager sinon pour se venger. Le successeur de Biagio Dolfin, un consul intérimaire choisi parmi les marchands vénitiens d'Alexandrie, ne s'opposa point aux demandes de ses collègues[5].

Lorenzo Dolfin se trouvait donc quasiment isolé et sans appui suffisant pour affronter ces convoitises. Il s'empressa de quitter Alexandrie le plus vite possible et emporta avec lui à Venise les archives privées de son oncle, pêle-mêle, avec des documents officiels du consulat. Il savait que ces documents étaient indispensables pour se défendre contre les demandes de ses adversaires qui avaient des alliés puissants à Venise. À la fin de sa propre vie, Lorenzo Dolfin chargea une magistrature à Venise, les procurateurs de Saint-Marc, d'exécuter son testament et céda donc aux procurateurs toutes ses archives privées – y compris les papiers de Biagio Dolfin – afin qu'ils les conservent jusqu'à la fin de la Sérénissime lorsqu'elles seraient transférées aux Archives d'État de Venise[6]. Les documents que Lorenzo rapporta d'Alexandrie incluaient aussi, pour des raisons expliquées ci-dessous, des pièces d'archives privées de l'intermédiaire Filippo di Malerbi. De plus, ces sources sont complétées par des actes notariés d'Alexandrie[7].

LA VIE DE MALERBI

Les origines de Filippo di Malerbi quondam Nicolò sont obscures, mais nous pouvons supposer qu'il était un descendant des frères Nicolò et Filippo di Malerbi quondam Benevento de Vérone, qui obtinrent la citoyenneté vénitienne en 1365[8]. Il naquit probablement quelques années plus tard à Venise.

[5] Georg CHRIST, Trading Conflicts. Venetian Merchants and Mamluk Officials in Late Medieval Alexandria, Leyde 2012, chapitre XV, épilogue.

[6] Archivio di Stato Venezia (ASVe), Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, bb. 180–181.

[7] ASVe, Cancelleria inferiore, Notai, b. 22, »Vittore de Bonfantin«, b. 230, »Nicolò Venier«.

[8] Suivant une vieille coutume vénitienne, il fut probablement nommé selon son grand-père. Il pourrait être le petit-fils de Filippo di Malerbi, de Vérone, naturalisé à Venise le 24 mars 1368:

Il travailla à Alexandrie pendant une certaine période, et il semble qu'il s'était spécialisé dans des affaires au Caire. Il cultivait de bons rapports avec de hauts fonctionnaires mamelouks au Caire et à Alexandrie. Entre autres, il s'occupa du transport de vin de Rosette (port militaire des mamelouks) au Caire en 1418, et délivra aussi du vin au grand truchement du sultan[9]. Le commerce de vin à l'intérieur de l'empire mamelouk était chose délicate mais lucrative: la consommation de vin était assez répandue, et des sommes substantielles furent payées pour des vins crétois de haute qualité, malgré les critiques et les interdictions inspirées par la loi islamique[10].

Malerbi mourut avant le 28 mai 1420, vers le même temps que le consul. Ils furent probablement atteints tous les deux par la même épidémie bien que les motifs pour les éliminer de manière moins naturelle n'eussent guère manqué parmi les marchands vénitiens d'Alexandrie[11].

EN MISSION OFFICIELLE: VOYAGE DE MALERBI AU CAIRE

Fin janvier 1419, Orso Dolfin, un ›cousin‹[12] du consul Biagio Dolfin, écrivit une commission pour Malerbi, détaillant comment il devait vendre des draps au Caire et acheter en retour des perles et des pierres précieuses. Orso nota aussi qu'il travaillait pour Nicolò Dolfin, un marchand important à Venise, et indiqua comment il fut avisé de conférer avec le consul avant de permettre à Malerbi de vendre les draps au-dessous du prix fixé dans sa commission[13]. Il est probable que le consul fut, en fin de compte,

http://www.civesveneciarum.net/dettaglio.php?tipo=pagina&lingua=ita&titolo=dettaglio&collocazione=LCR3:70,N414%20C7:83V%20G16:66V&nome_italiano=MALERBE%20%28DELLE%29%20FILIPPO%20E%20NICOLO%27%20DI%20BENVEGNA (5.7.2012). L'article de Francisco Apellaniz, proposé au »Journal of Interdisciplinary History«, fournira des informations supplémentaires sur Filippo di Malerbi et ses collègues (»Transgressing Boundaries in Cross-Cultural Trade: Lower-Rank Merchants in the Medieval Eastern Mediterranean«). Au sujet des membres de la famille Malerbi à Rhodes en 1475 (Nicolò et Filippo di Malerbi, probablement des descendants de la même famille), voir Theresa M. VANN, Christian, Muslim and Jewish Mariners in the Port of Rhodes, 1453–1480, dans: Medieval Encounters 13/2 (2007), p. 158–173, ici p. 170.

9 Compte Filippo di Malerbi – Angelo Michiel, 2–7 février 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, b. 181, »Commissaria Biagio Dolfin«, fasc. 23, int. n, f. [26].

10 Voir Georg CHRIST, Contrebande, vin et révolte: lecture critique d'un conflit interculturel à l'ombre des rapports officieux entre Venise et Alexandrie à l'époque médiévale, dans: Christian DECOBERT, Jean-Yves EMPEREUR, Christophe PICARD (dir.), Alexandrie médiévale 4, Alexandrie 2012 (Études alexandrines, 24), p. 185–193; Till KROEGER, A Study on Wine Trade in the Mamluk Empire. Vicissitudes of Tolerance and Prohibition of Wine during the Fourteenth Century, maîtrise au Seminar für Kulturen und Sprachen des Vorderen Orients, Universität Heidelberg, 2010.

11 Commissaria Andrea Cornaro, 28 mai 1420, ASVe, Cancelleria inferiore, Notai, b. 22, »Vittore de Bonfantin«, fasc. 9, int. 3, f. [10]; voir note 5 ci-dessus.

12 Cela ne signifiait pas nécessairement un cousin direct mais plutôt un parent dans le sens plus général.

13 Recordatio Orso Dolfin à Filippo Malerbi, 29 janvier 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 180, fasc. 7, ff. [16, 17].

responsable de cette opération commerciale. En fait, les lettres existantes de Malerbi sont adressées au consul et non à Orso. La raison pour laquelle l'affaire fut formellement déléguée à Orso était sans doute l'interdiction confinée au consul d'exercer des affaires commerciales privées à l'exception du commerce des pierres précieuses[14].

Nous constatons une certaine ambiguïté: d'un côté, les clients de Malerbi déclaraient qu'ils lui faisaient confiance, car ils avaient besoin de lui et de ses facultés particulières pour faire de bonnes affaires sur le marché difficile du Caire. D'un autre côté, apparemment, ils se méfiaient de lui et, suspicieux, tentaient de le contrôler. Ainsi, ils lui firent comprendre qu'il ruinerait sa réputation à Venise s'il ne faisait pas bien son travail et essayèrent donc de faire jouer une espèce de ›mécanisme de réputation‹[15].

La méfiance vis-à-vis de l'agent voyageur s'explique par le monopole d'information dont il jouissait. Lorsqu'on commerçait avec une place marchande importante où étaient présents grand nombre de Vénitiens, il était possible d'engager deux agents pour exercer un certain contrôle mutuel. Le nombre de lettres arrivant d'une telle place marchande (comme Alexandrie) à Venise créait des externalités d'information considérables, de telle sorte que toute la communauté marchande disposait plus ou moins des mêmes informations concernant les types, prix et quantités de marchandises disponibles. En revanche, pour Le Caire, et surtout pour le commerce spécialisé des draps de luxe avec les hauts fonctionnaires mamelouks, on n'avait peu de contact et de points de référence. Avec d'autres agents que l'on peut repérer au Caire dans la même période,

[14] ASHTOR, Levant Trade (voir n. 3), p. 404; Maria Pia PEDANI FABRIS, Balas Rubies for the King of England (1413–1415), dans: Electronic Journal of Oriental Studies 5/7 (2002), p. 1–13, ici p. 3, http://venus.unive.it/mpedani/biblio/ejos_pedani_balas.pdf (5/3/2012); voir Il console dei Veneziani in Alessandria (XVI w.). Biblioteka Jagiellon'ska Cracovie, Berol., Ms. Ital. Qu., 8 (Nr inw. 17640), f. [20v–21r] (décembre 1424).

[15] Recordatio Orso Dolfin à Filippo Malerbi, 29 janvier 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 180, fasc. 7, ff. [16, 17]; Lettre de Nicolò Zorzi à Andrea Cazili (agent de la famille Zorzi à Alexandrie et au Caire), 18 décembre 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. n, f. [27]: »Ve avysemo che di qui se dizie chome vuy e Fillipo di Malerbi è sta' chaxion di le manzarie sono sta' fate per le galie. La quel chuxa non podemo chreder sostigniando l'onor vostro e digando che senpre avete sostenuto i Veneziani in hogni luogo che ve ave' trovato. E pero ne prendimo meraveia ma tanti el dixe che non savemo che dir salvo che ne pregemo per ogni respeto guarive a non eser chaxion ch'el sia fato manzarie a Veniziani perché el seria chuxa che molto dispiaseria a tuti. Questo che ve schrivemo e per bon amor che ve portemo«; voir Avner GREIF, Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders, dans: Journal of Economic History 4 (1989) 12, p. 857–882, ici p. 859; Malerbi cependant ne faisait pas partie d'une coalition égalitaire de marchands. C'est donc plutôt le mécanisme de réputation renforcé par la possibilité d'être contrôlé par un autre agent rapportant ses activités du Caire (qui rend donc probable qu'il essaye de former une espèce de coalition avec ceux-ci; en fait nous observons que les agents vénitiens formaient une espèce de coalition pour améliorer leur situation de négociation et de contrôle d'information vis-à-vis des marchands ›sédentaires‹ de Venise). Pour obtenir d'autres commissions ultérieures il devait faire preuve de fiabilité. Ce mécanisme ne fonctionne que jusqu'au point où la poursuite de l'interaction n'est plus envisagée, voir Robert M. AXELROD, Evolution of Cooperation, New York 1984, p. vii.

comme Abraham Fera, Andrea da Como et Belin della Porta, les Dolfin ne maintenaient pas de contact direct[16].

Évidemment, les Vénitiens se rendaient compte du problème, mais ils ne disposaient pas d'alternative. C'est pour la même raison que Malerbi fut en même temps chargé d'une mission officielle. Il devait rapporter au consul et à la communauté vénitienne d'Alexandrie les nouvelles sur les épices arrivant de la mer Rouge[17].

Malerbi se mit en route pour Le Caire et y poursuivit ses affaires. Il ne se souciait pas d'écrire à Orso (comme il était chargé de le faire) mais intégrait les informations concernant ses commissions commerciales dans ses lettres officielles au consul, qui sont donc un mélange d'informations officielles et privées. Ceci mettait le consul dans une situation peu agréable car les informations officielles n'étaient pas destinées à lui seul mais aussi à toute la communauté vénitienne (qui payait également les frais de cette mission de renseignement)[18]. Malerbi demandait au consul la liberté d'action de fixer des prix plus bas par rapport aux prix fixés dans sa commission, car, comme il argumentait, il n'aurait sinon aucune chance de vendre les draps[19]. Le consul ainsi qu'Orso, répondait à ses lettres et veillait à ne lui donner que des ordres concernant les achats de pierres précieuses[20]. La dernière lettre de Malerbi date du 1er juin 1419[21].

Peu après, un autre Vénitien, Angelo Michiel, se rendit au Caire. Il continua à rapporter les informations concernant l'arrivée des épices par la mer Rouge. Mais il décrivit aussi les activités de Filippo di Malerbi, qui était apparemment resté au Caire. Il décrivit comment Filippo y avait acheté des draps d'un marchand génois. Ceci rendait bien peu crédible l'argument de Filippo, selon lequel les draps ne se vendaient pas.

16 L'homme d'affaires juif Abraham Fera quondam Joseph apparaît comme marchand d'étoffes dans une lettre de Filippo di Malerbi à Biagio Dolfin, 4 avril 1419, ex-collection Doikas, Chypre (reproduction mise à disposition par Benjamin Arbel), tandis qu'un acte notarié semble suggérer qu'il était un courtier du sultan, acte du 27 novembre 1421, ASVe, Cancelleria inferiore, Notai, b. 230, »Nicolò Venier«, fasc. 1, int. 1, f. [17]. Il n'est donc pas surprenant que ni les Dolfin ni le consulat ne pouvaient l'engager pour leurs affaires. Andrea da Como (voir Commissaria Matteo Michiel, 2 octobre 1416, ASVe, Cancelleria inferiore, notai, b. 174, »Christoforo Rizzo«, fasc. 9, int. 1, f. [8v]) entretenait des rapports commerciaux avec des officiers mamelouks ainsi qu'avec Belin de la Porta et vendait des draps à Malerbi; ce qui fut observé par un servant (*fameio*) d'Angelo Michiel, lettre d'Angelo Michiel à Biagio Dolfin, 1er septembre 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. d, f. [17]. Malerbi vendait probablement aussi du vin qu'il avait apporté au Caire à Andrea da Como, procès Angelo Michiel contre Baldassare Rizo, 4 avril 1424, ASVe, Giudici di Petizion, Sentenze a giustizia, 34, f. [37r-38r].

17 Lettre de Filippo di Malerbi à Biagio Dolfin, 25 février 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. d, f. [43].

18 Ibid., [43–44].

19 Lettre de Filippo di Malerbi à Biagio Dolfin, 4 avril 1419, ex-collection Doikas, Chypre (reproduction mise à disposition par Benjamin Arbel).

20 Réponse d'Orso à Malerbi, 11 mars 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. e, f. [15]; la lettre de Biagio Dolfin à Filippo di Malerbi est du 28 mars 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. f, f. [8].

21 Lettre de Filippo di Malerbi à Biagio Dolfin, 1er août 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. d, f. [44].

Malerbi avait perdu l'avantage informationnel sur lequel il avait compté[22]. La motivation de Michiel n'est pas tout à fait claire: les deux hommes avaient travaillé ensemble, et Filippo di Malerbi avait explicitement recommandé Michiel comme un partenaire fiable à son frère Piero di Malerbi[23].

DOUBLE JEU

En fait, Filippo di Malerbi semble avoir été engagé dans des affaires clandestines fort problématiques, beaucoup plus problématiques que de seulement dissimuler les prix des draps afin de maximiser son propre profit.

Malerbi ne fut pas seulement engagé comme agent commercial par d'autres marchands, mais travailla également à son propre compte. Non seulement il acheta des draps à ce marchand génois, Andrea da Como, mais il essaya aussi de mettre à profit ses informations et contacts exclusifs sur le marché des épices au Caire. Il en profita pour spéculer en achetant du poivre, sur le marché d'Alexandrie, par l'entremise de son frère Piero. Une lettre qu'il écrivit à Piero révèle qu'il agissait en coopération avec deux marchands vénitiens à Alexandrie qui étaient des ennemis jurés du consul[24]. Il s'agissait d'achats de poivre pour un prix relativement bas de 140 ducats par *sporta* à terme (c'est-à-dire sous une espèce de *future/forward contract*)[25]. Il aurait tenté de réduire le risque de ses opérations hautement spéculatives en s'›assurant‹, auprès d'un haut fonctionnaire mamelouk, ʿAbd al-Baṣīr, que le prix du poivre serait fixé à un niveau assez haut. Ce dernier l'aurait informé que le prix du poivre durant la foire d'automne (quand le poivre serait livré) serait de 200 ducats par *sporta*, bien au-dessus du prix contracté à terme. Ainsi il pouvait vendre le poivre aux marchands venus à Alexandrie sur les galères de Venise, en réalisant des bénéfices[26].

[22] Lettre de Angelo Michiel à Biagio Dolfin, 1er septembre 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. d, f. [17].

[23] Lettre de Filippo à Pietro di Malerbi, avant le 8 août 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. n, f. [18].

[24] L'instruction respective de ces deux marchands vénitiens à Alexandrie: Piero Bernardo et Francesco Zorzi du 31 janvier 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, b. 181, fasc. 15, int. g, f. [5]; voir lettre de Filippo à Pietro di Malerbi, avant le 8 août 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. n, f. [18] publiée en annexe.

[25] Un marchand arabe offrait le poivre (offre probablement fictive, c'est-à-dire à délivrer plus tard à l'arrivée du poivre de la mer Rouge) à Alexandrie. Le frère de Filippo, Piero, devait l'acheter suivant le comportement d'achat de Piero Bernardo sous les termes suivants: la moitié du prix à payer immédiatement au Caire (!) par Filippo, l'autre moitié à payer au bout de deux ou trois mois à Alexandrie (voir annexe).

[26] »Apreso me à referido el dito ser Orso che uno Iachomelo Sabadin suoxero di F. di Malerby sì andava digando che io aveva partezipado in la manzaria che fo fata a li nostri. Et a questo sì respondo, ch'io scrisy a la Signoria, si à per le galie, ch'el zenero del dito Iachomelo Sabadin' che sè Felipo di Malerby' si era inpalta con Ablbasier che sè uno gran armiraio del Chairo de far ge vender zerte so spezie a mazor prexi che per me. Et segondo chomo io son informado iera questo instade pagado quando el dito Felipo di Malerby iera al Chairo el sì fo raxonado tra

Cette opération spéculative échoua pour différentes raisons: la quantité d'épices arrivant de la mer Rouge était beaucoup plus importante qu'on ne l'avait escompté, tandis que la demande à Venise l'était beaucoup moins, et ce à cause des guerres en Europe[27]. Parce que le prix du poivre était estimé par les achats à terme (qui, bien évidemment, ne restèrent pas à 140 ducats en raison d'une bulle spéculative), les marchands subirent de grandes pertes, d'autant plus que les Mamelouks insistaient pour que les contrats à terme soient honorés et que les Vénitiens achètent aussi le poivre du sultan à des prix encore plus élevés (car c'était le privilège du sultan d'octroyer quantité de poivre à prix arbitraire – au-dessus du prix d'équilibre – aux Vénitiens)[28].

La catastrophe était complète: on avait dû acheter du poivre (dont on n'avait pas besoin) à prix exagéré, et les maîtres à Venise perdaient par conséquent leurs investissements et cherchaient un coupable. Pour les agents spéculateurs à Alexandrie, il s'agissait clairement du consul, car il avait interféré avec leurs opérations. Comme eux et leurs maîtres étaient bien connectés avec les autorités de Venise, ils réussirent à forcer le consul à assumer la responsabilité de leurs malheurs et à voyager au Caire afin de demander au sultan la restitution d'une partie de l'argent perdu[29].

Le consul n'était pas d'accord (et n'avait aucune envie de se rendre au Caire, ravagé à ce moment-là par une épidémie). Il argumenta que les spéculateurs étaient responsables du malheur et en accumula les preuves. Malerbi était impliqué d'une manière particulièrement grave dans l'affaire[30]. De plus, il semble qu'il se sentait abandonné

el dito Adlbasier [sic] et luy ch'el so piper el de'l faran pagar bisanti 200 la sporta sich'el dito Felipo de'e ben saver se io son partezipo in ta'i tradimenty o non«; Brouillon d'une lettre de Biagio à Nicolò Dolfin, 15 mars 1420, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. e, f. [19].

27 Georg CHRIST, Passagers clandestins? Rôle moteur des galères vénitiennes et concurrence des navires ronds à Alexandrie au début du XV^e^ siècle, dans: Damien COULON et al. (dir.), Espaces et réseaux en Méditerranée médiévale. Mise en place des réseaux, les politiques d'État dans la formation des réseaux, Paris 2010, p. 275–290, ici p. 282–283.

28 CHRIST, Trading Conflicts (voir n. 2), chapitre XIII, p. 229–249.

29 Délibération du Sénat, 22 décembre 1419, Senato, Deliberazioni miste, 1419–1421, reg. 53, 25v, http://www.archiviodistatovenezia.it/divenire/ua.htm?idUa=83 (18.8.2010), voir la copie de la lettre de Biagio Dolfin à un http://dict.leo.org/frde?lp=frde&p=Ci4HO3kMAA&search=destinataire&trestr=0x8001 inconnu de Venise, non datée, probablement de mars 1420; ibid., fasc. 15, int. e, f. [19D]; les deux conseillers proposant la délibération avaient probablement des intérêts propres: Fantin Viaro était le prédécesseur de Biagio et devait s'assurer qu'on ne lui attribuait pas la responsabilité de ces problèmes (qui en bonne partie dataient de longtemps), tandis que Nicolò Zorzi fut impliqué dans une affaire similaire de ›confiscation‹ avec une fin spectaculaire au Caire en 1410, sentence du 29 mai 1417, Giudici di Petizion, Sentenze a giustizia, 29, f. [51r–52r], et était dans le cadre de sa ›fraterna‹ (›entreprise‹ de famille) toujours actif à Alexandrie. La ›fraterna‹ était basée sur un héritage commun – mais le terme n'est pas tout à fait clair, voir Frederic Chapin LANE, Family Partnerships and Joint Ventures in the Venetian Republic dans: Journal of Economic History 4/2 (1944), p. 178–196, ici. p. 178–179. Nicolò Zorzi correspondait avec Andrea Cazili, qui probablement coopérait avec Filippo di Malerbi achetant du poivre, lettre de Nicolò Zorzi à Andrea Cazili, 18 décembre 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, »Commissaria Biagio Dolfin«, b. 181, fasc. 15, int. n, f. [27].

30 Voir document en annexe.

par les deux marchands qui étaient les spéculateurs principaux au fur et à mesure que le conflit se dégradait[31]. Il changea de côté, se rallia au consul et devint son témoin principal. C'est sans doute pour cette raison que des pièces des archives privées de Malerbi finirent parmi les papiers du consul. Les ennemis du consul durent craindre le pire une fois que Malerbi eut transmis leur correspondance au consul: le consul se prépara à riposter avec une lettre aux autorités de Venise, accompagnée d'une déposition sous sermon de Malerbi[32].

Cependant, l'épidémie joua en faveur des spéculateurs et élimina le consul, qui s'était finalement rendu au Caire, ainsi que le témoin principal avant l'expédition de la lettre. Elle libérait les ennemis du consul de soucis ultérieurs et, de surcroît, leur procurait l'occasion de se venger de son héritier.

CONCLUSION: UN ACTEUR DES TRANSFERTS CULTURELS?

Il n'est guère surprenant de constater que les activités commerciales vénitiennes ne se limitaient pas à Alexandrie. Les marchands vénitiens avaient des intérêts au Caire, qu'ils poursuivaient par l'entremise d'un petit nombre de spécialistes qui maintenaient donc une position d'oligopole. En même temps, ils se trouvaient à la marge précaire du réseau, incorporés seulement d'une manière transitoire et souvent clandestine, et se voyaient abandonnés au moment du danger. C'est pour cette raison que les intermédiaires n'apparaissent que rarement dans les sources, en dépit de leur rôle central pour le succès de tout réseau marchand.

En exploitant leur position ambiguë entre les différents milieux culturels et leur pouvoir d'informations, les intermédiaires pouvaient aussi bien tout perdre que réaliser de grands profits. Leur succès dépendait de leur faculté à maintenir une double identité. Ils devaient pour ce faire prétendre appartenir à l'un ou l'autre des différents groupes d'acteurs. Ils étaient peut-être, en réalité, des hybrides ou métis culturels mais ils ne pouvaient pas se montrer en tant que tels: Malerbi tentait d'être autant vénitien que possible aux yeux des marchands de Venise pour faire figure d'agent fiable et il devait prétendre de même face aux autres partis en jeu, les fonctionnaires mamelouks au Caire, les autres intermédiaires ou les Vénitiens levantins d'Alexandrie.

L'hybridité de ses appartenances identitaires était un facteur de risques. Dès que Malerbi perdait son avantage d'information, l'ambiguïté de sa position jouait à son désavantage: il se trouvait au milieu d'un conflit d'intérêts et était forcé de se rallier à un parti, dans ce cas celui du consul, comme témoin principal, quitte à passer pour un traître aux yeux de l'autre parti.

[31] Voir document en annexe qui montre déjà une certaine défiance et le témoignage du 3 novembre 1419 dans la note suivante.

[32] Témoignage de Filippo Malerbi 3 novembre 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, b. 180, »Commissaria Biagio Dolfin«, fasc. 7, f. [4].

L'intermédiaire (dans ce cas-ci un agent commercial vénitien au Caire) est-il donc un acteur des transferts culturels? Pour répondre à la question, il faudrait spécifier ces transferts culturels. Parlons-nous des acteurs de la transculturation, c'est-à-dire des agents qui apportent des éléments culturels étranges et étrangers et facilitent leur insertion dans une autre culture[33]?

Si nous acceptons cette définition, Malerbi est sans doute un acteur des transferts culturels, dans le sens où il apportait des produits d'une culture à l'autre, du vin, des draps, des pierres précieuses et des épices, et facilitait leur insertion dans les circuits commerciaux de l'»autre«. Qu'il facilitât également par son travail d'entremise l'infiltration de nouveaux concepts, idées et valeurs paraît peut-être possible mais reste peu probable et ne peut pas être prouvé.

Il nous reste l'image d'un homme qui ne se posait pas trop de questions sur des concepts comme l'acculturation, la ›transculturation‹ ou le transfert culturel. Il était expert non seulement en éléments transculturels de la Méditerranée, comme par exemple la prédilection pour le vin crétois – prédilection dépassant les limites culturelles –, mais aussi en barrières, qu'elles soient linguistiques ou autres, existant entre les cultures. Ainsi il faisait du profit et gagnait sa vie en mettant en valeur sa faculté d'intermédiaire. La vie de l'acteur des transferts culturels n'était pas sans danger: il risquait de se perdre entre les divers intérêts en jeu, de se perdre en traduction[34]. Mais, en définitive, est-ce l'épidémie – un autre phénomène transculturel – qui lui coûta la vie –, ou bien l'hostilité de ses compatriotes envers l'intermédiaire qu'il était, aussi nécessaire que vite marginalisé. Nous ne le saurons jamais...

[33] Voir Fernando ORTIZ, Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar, Madrid [5]2002, p. 254–257.

[34] Sofia COPPOLA, Lost in translation, USA, 2003 (film), http://www.imdb.com/title/tt0335266/ (22.9.2010).

ANNEXE

Lettre de Filippo di Malerbi quondam Nicolò à son frère Piero, 8 août 1419, ASVe, Procuratori di San Marco, Commissarie miste, b. 181, fasc. 15, int. n, f. [18]. Papier à vergeure fine[35].

A P. die Malerbi + al nome de Dio MIIII^{C}XVIIII^{0} im Chairo

Fradello chariximo spiero nell altiximo Dio te averà conduto con saludei in Allexandria che di piaser me serè ad eserne avixado.

Per letere de ser Piero Bernardo son avixado chome l'à rezevudo i mielli ziare[36] 38 e che una che iera rota in nave. Perché el dixe eserge molte di sane, falle implir. E siamdo zerme[37] lì, fa che zuraidi[38] le chariga e mamdamelle qui suxo in nome di Iachob bene Apanet[39] e dilli ch'el non diga mai che lle siano mie. Se tu le podesti vendeir a b.[40] 7 ell canter[41] ho di lì in suxo vendile eti<a>m chuxì i dener domater[42] te scriverò alltro.

Provedi di vender le chosse te arechordeo per la mia rechordixion della qual non [te] partir. Et avixame hordinadamente chome t'avrà segnado. Sie solizito e date a tuti samseri[43] e provedi a i fati nostri con hogni solizitudine.

Scrivi a Rodo a ser Amdrea Soro[44] partandoxe nave che i manda a pagar quelo y resto a dar e che provedi di vendir le robe i laxasa al meio el può. Avixame i zuchari perché non è di tegnirlli pur e simel el legname[45] e barata gli do fardi di chanelle. Scrivelli pero muodo che le dite manda a pagar avanti che tute chosse non abi boni fini, ho per puocho, ho per assai. Quello resta el mandi a pagar. Avixamdote che se tu non fa pomta, non avremo el nostro prima in le mani fina um ano perché el so. Pero convinise con arte e molte fiadi saver viver. Non se può scriver tuto, ma per

35 Voir Charles-Moïse BRIQUET, Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier, Genève 1907, vol. 3, p.ex., p. 588; je remercie Alessio Sopracasa pour son aide dans le déchiffrement de cette lettre. Toute erreur restante – il y en a sans aucun doute – est entièrement de ma responsabilité.

36 *Giara,* pl. *giare*, unité de mesure de capacité, voir les lettres Datini (pour l'huile d'olive): http://aspweb.ovi.cnr.it/%28S%28aatlpb2pmugsla45kdqjlfqc%29%29/CatForm21.aspx (3.11.2010).

37 *Zerma* = bateau fluvial.

38 Probablement de l'arabe *ǧarada* = inventorier, *ǧarīda*, pl. *ǧarāʾid* = registre; un officier enregistrant la marchandise chargée sur les *zermes*.

39 Ou *ajanet*.

40 Probablement besants ou livres (unités monétaires).

41 Pas très clair, on dirait un »t« suivi de »ser« abrégé; abréviation possible pour: *carato, cantaro*, *oca*, ou *ratl*.

42 Le sens de ce mot reste obscur.

43 De l'arabe *simsār*, pl. *samāsir* = agent d'affaires, courtier.

44 Andrea Sori.

45 Voir pour le commerce de bois entre Rhodes et Alexandrie: Emmanuele PILOTI, Traité d'Emmanuel Piloti sur le passage en Terre sainte, éd. Pierre-Herman DOPP, Louvain, Paris 1958, p. 156–157; David JAKOBY, The Supply of War Materials to Egypt in the Crusader Period, dans: Jerusalem Studies 25 (2001), p. 102–132, reimprimé dans: ID., Commercial Exchange across the Mediterranean. Byzantium, The Crusader Levant, Egypt and Italy, London 2005, p. 102–132; VANN, Christian, Muslim and Jewish Mariners (voir n. 8), p. 162, 168–173.

destinzion tu avrà a chognoser. E però provedi quela pena di scriver per sì fato muodo che la mia intenzion abi efeto.

Richordate non dir niente che fezi far petevi a persona del mondo. Per i chaxi può hochorer che sieno sugieti a molto bozie e pero te ll' arichordo che tu non dichi niente.

/verso/
Inbollo questa letera con el mio anello ch'è uno homo nudo, però avixame se le te viene avera e fa che tu non perdi tenpo, non te partir del chomandamento de ser Piero Bernardo chome senpre te ho scrito.

Io scrivo a ser Piro B<e>rnardo di zerta comprade di piper el diebia far. Se per ventura el non ge volxe far niente, abudo questa letera, di subito va de llui e domandilo. S'ell è contento sia bene; quando el tratienxe per lomga che non seria gram fato la mia imtenzion seria questa: che s'ell avexe comprado piper tu tegnisti muodo di achatarne sporte[46] 10 in 15 a dar la mità de diner qui suxo, che li darò subito abudo la to letera e ll'alltra mità fra do hover 3 mexi in Allexandria. El prexio in suxo che avexe fato ser Piero Bernardo fa ti, che me credo sia de bisanti 140 in zoxo. E se ser Pero non volxe far niente e tu non podesti far, di subito avixame per mexo sia spazado per alltri[47] e non tegnir zuraidi pur una hora che di subito tu m'el spazato avixo se ser Piero per mi non volxe far niente. Provedi ti de aver quelo che te scrivo e mamchandote che tu non trovasti da bisanti 140 in zoso di sporte 10 fim 15 al modo te ho dito, zoé la mità dineri qui suxo, conferixi con ser Anzolo Michael, che ho scrito a ser Piero Bernardo. Diebia eser con lui e achater de conpagnia. E per non guastar i fati de ser Pietro non gli oso scriver al dito ser Anzolo niente. Ma chome ho dito, conferixi con lui mamchandote Piro. E conpro di conpagnia per la mia parte sporte 10 in 15 al modo te ho dito. E fezando sollo prima[48], non tuor alltro sanser che Momsor[49] zudio. E non conferir con alltri, che non guastaxe i fati tuo. Fa con bom descrezion et avixame discretemente per l'afebeto[50] del seguido. E fa i tuo fati con bona solizitudine e s<e>creti, che'l non semta persona. Ser Anzolo è bona persona, che te meterà in bon chamin. Perché azierchamdote pero, non te partir da ser Amzolo Michiel. E fazendo vendi la zera al meio tu può e non guardar in vuna bona, ni in do del [...][51]. Diexe Cristo t<e> gardi.

Ser Piro me à ma<n>dado a pagar i diner li debo dar per ch'è vendando dell mio non i dir niente e non li dir pero niente.

[46] Abréviation *p^{o}*; mais de la suite résulte clairement que Malerbi voulait dire *sporte*.
[47] C'est-à-dire non par les messagers de Piero Bernardo ou de Francesco Zorzi.
[48] Scil. *voze*, c'est à dire la vente aux enchères (du poivre du sultan).
[49] *Manṣūr*.
[50] Un code pour chiffrer des lettres, voir Georg CHRIST, Trading Conflicts (voir n. 2), p. 41, n. 115.
[51] Variante: *in via lionni credo del lion* (?).

JOHANNES PAHLITZSCH

The Mamluks and Cyprus: Transcultural Relations between Muslim and Christian Rulers in the Eastern Mediterranean in the Fifteenth Century

With regard to transcultural transfer the Mamluks represent a particularly revealing example in several respects. As military slaves of non-Muslim origin brought to Cairo as prisoners of war or slaves from a variety of various regions for training and Islamic education, they exemplified a perfect case of transcultural exchange. They did not completely abandon their native languages and customs; in fact, their wives often also came from their countries of origin. At the same time, however, after the establishment of Mamluk rule and the conquest of the crusader principalities in the course of the thirteenth century, the Mamluks pursued a policy that was essentially focused internally, on the maintenance of power, rather than on expansion. Thus, according to Stephen Humphreys, the Mamluk sultanate was a model of a fortress state[1]. This means that the Mediterranean trade was left entirely to the Christian merchants, especially those from Venice, and that the Syrian ports and coastal towns were stripped of any fortification for fear that a new crusade could establish bases there for further conquest of the country[2]. According to David Ayalon, the Mamluks' attitude to the sea was decidedly negative[3]. The approach taken by the historiography of the Mamluk period – which lay above all in the hands of the Islamic religious scholars (the *ulamā'*), who adopted a fundamentally Islamic perspective, and which served also to legitimize the rule of the Mamluks by portraying them as defenders of Islam and as pious Muslims – accords with this turning away from the Mediterranean and Christian Europe by the Mamluks[4].

[1] R. Stephen HUMPHREYS, Ayyubids, Mamluks, and the Latin East in the Thirteenth Century, in: Mamlūk Studies Review 2 (1998), p. 1–17, 13; ID., The Politics of the Mamluk Sultanate. A Review Essay, in: Mamlūk Studies Review 9/1 (2005), p. 221–231, here p. 226.

[2] See, in general, Albrecht FUESS, Verbranntes Ufer. Auswirkungen mamlukischer Seepolitik auf Beirut und die syro-palästinensische Küste (1250–1517), Leiden, Boston, Cologne 2001 (Islamic History and Civilization. Studies and Texts, 39); ID., Rotting Ships and Razed Harbours. The Naval Policy of the Mamluks, in: Mamlūk Studies Review 5 (2001), p. 45–71.

[3] David AYALON, The Mamluks and Naval Power. A Phase of the Struggle between Islam and Christian Europe, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 1/8 (1965), p. 1–12. See also FUESS, Verbranntes Ufer (as in n. 2), p. 91–101, who discusses Ayalon's arguments.

[4] For the *'ulamā'* and the stylization of the Mamluks as ideal Muslims see Jonathan BERKEY, The Mamluks as Muslims. The Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt, in: Thomas PHILIPP, Ulrich HAARMANN (eds.), The Mamluks in Egyptian Politics and Society, Cambridge 1998, p. 163–173; Yaacov LEV, Symbiotic Relations. Ulama and the Mamluk Sultans, in: Mamlūk Studies Review 13/1 (2009), p. 1–26, http://mamluk.uchicago.edu/MSR_XIII-1_2009-Lev_pp1-26.pdf (26/3/2012); Jonathan BERKEY, Mamluk Religious Policy, in: Mamlūk Studies Review 13/2 (2009), p. 7–22, http://mamluk.uchicago.edu/MSR_XIII-2_2009-Berkey_

Taking the example of the Mamluk relationship to the kingdom of Cyprus in the fifteenth century, this article examines the supposedly clear definition of the Mamluk state's foreign relations by focusing on the diversity of relations across cultural boundaries, particularly on a personal level. After the conquest of Acre in 1291, the Mamluks maintained quite good relations, especially with regard to commerce, with Cyprus, which profited from the papal trade embargo. Arabic-speaking Oriental Christians from Famagusta, who had emigrated to Cyprus on account of the Mongol and Mamluk conquests of Syria, acted as intermediaries and acquired great wealth. However, with the establishment of direct trade relations between the Mamluk state and Venice in the middle of the fourteenth century, the ultimately unsuccessful attack by Peter I on the Mamluk sultanate in the 1360s, and the conquest of Famagusta by Genoa in 1373, Cyprus lost its economic importance for the Mamluks[5].

At the beginning of the fifteenth century, relations deteriorated further. The Cypriot king tried to compensate for the economic losses caused by the decline of trade by supporting piracy and raids on the Syrian coast. However, after the Mamluk sultanate had witnessed a period of disputes over the throne, Sultan al-Ašraf Barsbay (1422–1438) was able to devote himself to problems of foreign policy once more. The piracy pursued or supported by Cyprus was no longer tolerated and several fleets were fitted out which finally succeeded in conquering the island and capturing the Cypriot king Janus (1398–1432) in 1426[6].

pp6-22.pdf (26/3/2012). For Mamluk historiography in general, see Donald P. LITTLE, Historiography of the Ayyūbid and Mamlūk Epochs, in: The Cambridge History of Egypt, vol. 1: Islamic Egypt 640–1517, ed. Carl F. PETRY, Cambridge 1998, p. 412–444; and Nasser RABBAT, Representing the Mamluks in Mamluk Historical Writing, in: Hugh KENNEDY (ed.), The Historiography of Islamic Egypt (c. 950–1800), Leiden, Boston, Cologne 2001, p. 59–75.

5 Peter W. EDBURY, The Crusading Policy of King Peter I of Cyprus, 1359–1369, in: Peter Malcolm HOLT (ed.), The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades, Warminster 1977, p. 90–105 [reprint in: ID., Kingdoms of the Crusaders. From Jerusalem to Cyprus, Aldershot 1999 (Variorum Collected Studies Series, 653)]; ID., The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191–1374, Cambridge 1991. For Famagusta, see also Peter W. EDBURY, Famagusta in 1300, in: Nicholas COUREAS, Jonathan RILEY-SMITH (eds.), Cyprus and the Crusades. Papers given at the International Conference »Cyprus and the Crusades«, Nicosia 6–9 September 1994, Nicosia 1995, p. 337–353 (reprinted in: ID., Kingdoms of the Crusaders); Nicholas COUREAS, Controlled Contacts. The Papacy, the Latin Church of Cyprus and Mamluk Egypt, 1250–1350, in: Jo VAN STEENBERGEN, Urbain VERMEULEN (eds.), Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras 4. Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001, Leuven, Dudley 2005, p. 395–408; Albrecht FUESS, Was Cyprus a Mamluk Protectorate? Mamluk Policies Toward Cyprus Between 1426 and 1517, in: Journal of Cyprus Studies 11 (2005), p. 11–24, 14–15. For oriental Christians in Cyprus, see Jean RICHARD, Le peuplement latin et syrien en Chypre au XIII^{e} siècle, in: Byzantinische Forschungen 7 (1979) (= Freddy E. THIRIET (ed.), Mouvements de la Population et Problèmes de colonisation en Romanie Greco-Latine du X^{e} au XIII^{e} siècles. Symposion Byzantinon: Colloque international des historiens de Byzance 3, Strasbourg, 27–30 Septembre 1977), p. 157–173 (reprinted in: Jean RICHARD, Croisés, missionnaires et voyageurs, London 1983).

6 Peter W. EDBURY, The Lusignan Kingdom of Cyprus and its Muslim Neighbours, in: Kypros apo ten Proistoria stous Neoterous Chronous, Nicosia 1995, p. 223–242 [reprinted in: ID., Kingdoms of the Crusaders (as in n. 5)]; Jean RICHARD, L'état de guerre avec l'Égypte et le

However, before the final decisive expedition, there was apparently a last attempt to avert a further war. The Cypriot chronicler Leontios Machairas writes of a Damascene sheikh by the name of Ibn Qudaydār. Having heard many good reports of Janus thanks to his acquaintance with a Cypriot envoy and merchant, Ibn Qudaydār sent his son to Cyprus to mediate, because (according to Leontios Machairas) he »was not a man of war«[7]. Although the barons refused to admit the sheikh's son to Janus at first, he succeeded in having a secret letter from his father to the king read out by a translator. In this letter, the sheikh urgently warned the king of the superior strength of the sultan, who, he noted, was also in the right since the Cypriots had not fulfilled their commitment to take action against piracy. He wrote that he was doing all this because of his esteem for the king, although he was thus betraying his own faith and his lord, the sultan, a devout Muslim. However, on the barons' advice the king rejected the sheikh's efforts to mediate, which led (according to Leontios Machairas' account) to the sheikh finally declaring: »It must without doubt be the will of God that he shall abide under the lordship of my lord the sultan, and that he and his council shall be slaves of my lord because of their pride[8]«.

Even assuming that Leontios Machairas' description of the negotiations in Cyprus has a strong literary character in the sense that it tries to blame the barons for the coming disaster[9], it is by no means improbable that such an attempt at mediation was undertaken by means of private contacts, regardless of who initiated them. Ibn Qudaydār, who seems to have been held in particularly high esteem, was especially suited for this role as he had already acted as a peace negotiator on various previous occasions, for instance during the occupation of Damascus by Timur and on the occasion of a peace treaty of 1414 between the Mamluks and Cyprus[10].

royaume de Chypre, in: EDBURY, Cyprus and the Crusades (as in n. 5), p. 83–96; FUESS, Verbranntes Ufer (as in n. 2), p. 30–40; ID., Was Cyprus a Mamluk Protectorate? (as in n. 5), p. 15–17.

7 Leontios Machairas, Recital Concerning the Sweet Land of Cyprus Entitled »Chronicle«, ed./transl. Richard MacGillivray DAWKINS, Oxford 1932, vol. 1, p. 638 (Greek): »δὲν ἦτον πολεμιστής«, p. 639 (English).

8 Leontios Machairas, Recital, ed./transl. DAWKINS (as in n. 7), p. 638–649, quotation on p. 646–649. This event is also referred to in Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, inbāʾ al-ġumr bi-anbāʾ al-ʿumr, ed. Ḥasan ḤABAŠĪ, Cairo 1994, vol. 3, p. 342, where the name of the sheikh is given. Cf. Mohamed OUERFELLI, Les relations entre le royaume de Chypre et le sultanat mamelouk au XV[e] siècle, in: Le Moyen Âge 110 (2004), p. 327–344, 337–338.

9 Leontios Machairas belonged to the class of educated Greeks who achieved social prominence in Frankish society. Both he and other members of his family held important positions in the administration of the Lusignans. He was thus a loyal supporter of the ruling dynasty. See Angel NICOLAOU-KONNARI, Greeks, in: Angel NICOLAOU-KONNARI, Chris SCHABEL (eds.), Cyprus. Society and Culture 1191–1374, Leiden 2005 (The Medieval Mediterranean, 58), p. 13–62, here p. 53; Michael PIERIS, The Medieval Cypriot Chronicler Leontios Makhairas. Comments on his Life and Work, in: Johannes G. DECKERS, Marie-Elisabeth MITSOU, Sabine ROGGE (eds.), Beiträge zur Kulturgeschichte Zyperns von der Spätantike bis zur Neuzeit, Münster 2005 (Schriften des Instituts für Interdisziplinäre Zypern-Studien, 3), p. 107–115, here p. 107–108.

10 For Ibn Qudaydār, see OUERFELLI, Relations entre le royaume de Chypre et le sultanat mamelouk (as in n. 8), p. 337.

The conquest of Cyprus in 1426 is described in detail in various Arabic sources[11]. The historian Ibn Taġrībirdī, whose father was a Mamluk and who maintained close connections with the sultan's court, presents the Cyprus expedition as a Holy War which all had joined in with great enthusiasm. He claims that it was even possible to recognise the participants from their joyful faces[12]. He describes the homecoming of the victorious troops in particular detail. They marched through Cairo in a triumphal procession from the harbour to the citadel and thence to the sultan. The booty was also presented to the populace, including over 1,000 prisoners, with King Janus riding on a donkey at the end of the procession. After a ransom of 200,000 dinars had been agreed, Janus was released on condition that he should not leave Cairo until the ransom was paid[13]. He was clad in a new garment and received a horse with a golden saddle and brocade housing (*kunbūš*) for the length of his stay. In addition, the sultan instructed the governor of Cairo to show the king the city and its sights, as well as to entertain him with festive banquets[14]. Ibn Taġrībirdī encountered Janus in person at a meeting and considered him to be an educated, perceptive man, although he admits that he could only presume this since he was not able to communicate directly, given that Janus did not speak any Arabic[15]. What is more, the king visited the Christian churches and holy places in Cairo[16]. Thus, during his stay of several months in the city, Janus had the opportunity to make contact not only with influential emirs but also with Christians of both western and eastern origin. He seems to have developed a special relationship with the sultan's chief translator, since he had 200 ducats sent to him every year for life as thanks for the services which the interpreter had rendered him[17]. If this was so, then contact with high-ranking Mamluks should not have failed because of language difficulties, as they did in the case of Ibn Taġrībirdī.

[11] M. Mustafa ZIADA, The Mamlūk Conquest of Cyprus in the Fifteenth Century, in: Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Egypt (= maǧalla kulliyyat al-ādāb bi ʾl-ǧāmiʿa al-miṣriyya) 1/1 (1933), p. 90–113; ibid., 2/1 (1934), p. 37–57; M. Mustafa ZIADA, John L. LAMONTE, Bedr Ed Din al-ʿAyni's Account of the Conquest of Cyprus (1424–1426), in: Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 7 (1939–1944), p. 241–264; Louis CHEIKHO, Un dernier écho des croisades, in: Mélanges de la faculté orientale, Université Saint-Joseph 1 (1906), p. 303–375; Ibn Taġrībirdī, an-nuǧūm az-zāhira fī mulūk miṣr wa ʾl-qāhira, ed. William POPPER, Berkeley 1920–1923 (University of California Publications in Semitic Philology, 6,2), part VI, 2, p. 599–618; translated as: History of Egypt 1382–1469 A.D., transl. from the Arabic annals of Abu ʾl-Maḥāsin Ibn Taghrībirdī by William Popper, part IV, 1422–1438 A.D., Berkeley, Los Angeles 1958 (University of California Publications in Semitic Philology, 18), p. 32–45.

[12] Ibn Taġrībirdī, an-nuǧūm az-zāhira, part VI, 2, p. 600 (Engl., part IV, p. 33) (as in n. 11).

[13] Ibid., part VI, 2, p. 612–618 (Engl., part IV, p. 41–45).

[14] Badr ad-Dīn al-ʿAynī, ʿiqd al-ǧumān fī tārīḫ ahl az-zamān, ed. ʿAbd ar-Rāziq AṬ-ṬANṬĀWĪ AL-QARMŪṬ, Cairo 1989, p. 144; ZIADA, LAMONTE, Bedr Ed Din al-ʿAini's Account (as in n. 11), p. 263.

[15] Ibn Taġrībirdī, an-nuǧūm az-zāhira, part VI, 2, p. 620 (Engl., part IV, p. 47) (as in n. 11): »I was present with him in an assembly, and believe that he was a man of discernment and knowledge; this I knew by conjecture only, for he did not know the Arabic language«.

[16] Ibid., part VI, 2, p. 620 (Engl., part IV, p. 46–47).

[17] Pero Tafur, Travels and Adventures 1435–1439 (The Broadway Travellers), transl. Malcolm LETTS, New York 1926, p. 67.

From then on, Cyprus was subject to the suzerainty of the sultan, and the Cypriots seem to have fulfilled their obligations. Under Janus' successor, John II (1432–1458), the annual tribute was paid more or less regularly, piracy was stopped, and the Mamluks were granted the right of anchorage during the expeditions of their fleet against the Knights of St. John on Rhodes[18]. Sultan Ināl (1453–1461) even expressly thanked the king in a letter, only recorded in Italian but nonetheless authentic, for the great festival held throughout the kingdom in honour of his assumption of office[19].

A special relationship existed between the Castilian traveller Pero Tafur and the sultan's head translator mentioned above, who had rendered such good services to King Janus in 1426. According to the account of his journey, Pero Tafur was commissioned by the king of Cyprus in 1437 to convey a message to the sultan. Upon arrival in Cairo, in his function as envoy, he was brought immediately to the head translator, who was apparently the first person to be visited by foreign missions[20], and was also accommodated at the translator's house. During Tafur's stay, he discovered that the translator also came from Castile, but had moved to Jerusalem, where, after his father's death, he had converted from Judaism to Islam. Pero Tafur had to give news of his homeland to his compatriot and in no time became a friend of the family, so that the translator not only helped him in his business with the sultan but also showed him around the city[21]. The relations with his fellow-countryman, described by Pero Tafur as being particularly cordial, show how original cultural links still continued to have an effect even after a conversion.

With the death of John II in 1458, a dispute over the succession flared up in Cyprus between his daughter Charlotte and her illegitimate half-brother, James the Bastard. First, however, Charlotte was crowned and James fled with a few companions, among them the Arabic-speaking Nasar Chous, to Cairo, where he complained to the ruling Sultan Ināl, as his suzerain, about the injustice he had suffered[22]. However, according to Georgios Boustronios' Greek-Cypriot chronicle, a Mamluk emir, who himself came from Cyprus from the Flatro family, tried to prevent James' recognition as rightful king

[18] ZIADA, The Mamlūk Conquest of Cyprus (as in n. 11), vol. 2/1, p. 43–47; FUESS, Verbranntes Ufer (as in n. 2), p. 39–41.

[19] Louis de MAS LATRIE, Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan, Paris 1855, vol. 3, p. 73–75, from 1456.

[20] For translators in the service of the Mamluks, see Frédéric BAUDEN, The Role of Interpreters in Alexandria in the Light of an Oath (Qasāma) Taken in the Year 822 A.H./1419 A.D., in: Kristof D'HULSTER, Jo VAN STEENBERGEN (eds.), Continuity and Change in the Realms of Islam. Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen, Leuven 2008 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 171), p. 33–63.

[21] Pero Tafur, Travels and Adventures (as in n. 17), p. 72–80.

[22] Georgios Boustronios, Diegesis Kronikas Kyproy, ed. Giorgos KECHAGIOGLOU, Leukosia 1997 (Kentro epistemonikon ereynon. Peges kai meletes tes Kypriakes historias, 27), p. 68–69; English translation: A Narrative of the Chronicle of Cyprus, 1458–1489, transl. Nicholas COUREAS with supplementary Greek texts of the fourteenth and fifteenth centuries transl. by Hans POHLSANDER, Nicosia 2005 (Texts and Studies in the History of Cyprus, 51; Sources for the History of Cyprus, 13), § 36, p. 88. George HILL, A History of Cyprus, vol. 3: The Frankish Period 1432–1571, Cambridge 1972 (reprint from 1948), p. 548–553.

by the sultan[23]. Ibn Taġrībirdī identifies this emir as the sultan's influential secretary, by the name of Burdbak al-Ašrafī, who had been taken prisoner at the age of about 10 or 12 by Ināl during the conquest of Cyprus in 1426, and who had been brought up as a Mamluk. Before Ināl's elevation to sultan, Burdbak had married the latter's sister. Ibn Taġrībirdī also states that Burdbak did not support James' ambitions and that he continued to maintain links with his relatives on Cyprus[24]. His identification of this member of the Flatro family with Burdbak therefore seems justified.

Despite Burdbak's stand, the sultan took James' side and, treating him just like his grandfather Janus, presented him with a garment of honour and a horse with a golden saddle and brocade housing with which (as stated by both Arabic and Cypriot sources) he rode around the city[25]. Whereas Ibn Taġrībirdī reports quite briefly and factually about James' longer stay in Cairo[26], the religious scholar Ibrāhīm b. ʿUmar al-Biqāʿī, who is well known for his pious zeal as well as his rather unusual account of history, reports in more detail on James' sojourn. He begins by reproducing the argument of Charlotte, the legitimate successor to the throne, according to which James, because of his illegitimate origin as *walad zinā,* a child of fornication, was not suitable for the office of king. However, the sultan had not been persuaded to change his mind by this, but had pronounced instead that, according to the *šarīʿa*, the Islamic law, it was not permissible for a woman to hold power in Islam. James, described by al-Biqāʿī as a *šāb* (young man), had in the meantime whiled away his time by riding through the streets of Cairo in an Egyptian soldier's clothing and making friends with the *ǧulbān*, Mamluks bought by the sultan who were still undergoing training. These *ǧulbān* were well known for the fact that they were prone both to stir up trouble again and again and also to offer resistance to the sultan and emirs[27]. Al-Biqāʿī then continues with the remark that he himself had heard that these young Mamluks had brought James together with Muslim prostitutes of both sexes. James is also said to have taken part in the traditional festival of opening the side channels of the Nile, a public festival that was regarded by religious scholars as being disreputable, although the sultan is also claimed to have taken part in these dissolute activities. Al-Biqāʿī even asserts that the people had derided

[23] Georgios Boustronios, Diegesis Kronikas Kyproy, p. 70–71 (Engl.: § 39, p. 89) (as in n. 22): merchants reported that »Flatro, an emir who happens to be Cypriot, is placing obstacles in his path«. For Flatro see p. 89, n. 79; and Nicholas COUREAS, Mamluks in the Chronicle of George Boustronios and their Place within a Wider Context, in: D'HULSTER, VAN STEENBERGEN (eds.), Continuity and Change (as in n. 20), p. 135–149, here p. 136.

[24] Ibn Taġrībirdī, an-nuǧūm az-zāhira fī mulūk miṣr wa 'l-qāhira, ed. William POPPER, Berkeley 1926 (University of California Publications in Semitic Philology, 7), part VII, p. 544; translated as: History of Egypt, part VI, 1453–1461 A.D., transl. William POPPER, Berkeley, Los Angeles 1960, p. 100; ID., muntaẓabāt min ḥawādiṯ ad-duhūr fī madā 'l-ayyām wa 'š-šuhūr, ed. William POPPER, part 1: 845–856 A.H., Berkeley 1930 (University of California Publications in Semitic Philology, 8,1), p. 330.

[25] Florio Bustron, Chronique de l'île de Chypre, ed. Louis de MAS LATRIE, Paris 1886, p. 392.

[26] Ibn Taġrībirdī, an-nuǧūm az-zāhira, part VII, p. 520–522; (Engl., part VI, p. 87–88) (as in n. 24).

[27] ZIADA, The Mamlūk Conquest of Cyprus (as in n. 11), vol. 2/1, p. 48. For the chroniclers' low estimation of the *ǧulbān*, see Amalia LEVANONI, A Turning Point in Mamluk History. The Third Reign of al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (1310–1341), Leiden 1995, p. 100–101.

James in the streets on account of his alleged homosexual relationship with the sultan[28]. In brief, al-Biqāʿī pulls out all the stops to discredit James from a pious Muslim's point of view, an attack that was certainly due, in part, to the fact that al-Biqāʿī was a confidant of Burdbak[29].

When Ināl finally threatened Charlotte to give up her claim to the throne, the queen sent a mission to Cairo in 1460 to persuade the sultan to change his mind. According to the Cypriot historian Georgios Bustronios, she succeeded in this; obviously the many presents presented by her emissaries contributed to her success. Accordingly, her envoys were promised that on the next day, during an audience, the official appointment of Charlotte as Queen of Cyprus would be pronounced by the sultan. On hearing this, James was beside himself. However, one of his confidants worked on the emirs throughout the night, together with the above-mentioned Nasar Chous, because he spoke Arabic[30]. Apparently James was able to outbid Charlotte so that a memorable scene took place at the audience on the following day, one which was recorded in both Muslim and Cypriot writings, and far beyond that. When Charlotte's envoys were handed a garment of honour as a sign of her appointment[31], a tumult broke out among the young Mamluks, whom James had obviously befriended. They wrested the garment from the Cypriot envoys and shouted that only James was king. When Burdbak wanted to put an end to this uproar, they insulted him by saying that he was himself a ›Frank‹ and was taking the side of the Franks. This shows that, during his stay in Cairo, James had managed to establish himself as the representative of friendship with the Mamluks, whereas the Mamluk Burdbak was regarded disrespectfully as a ›Frank‹ on account of his Cypriot origin! In the end, the sultan was forced to give way and to recognise James as the rightful ruler. A short time later, James embarked with Mamluk troops to Cyprus to assume power there. However, it was to take four years before he ultimately succeeded in achieving his objective, with the help of the Mamluks[32].

James II rewarded his comrades-in-arms, including some Mamluks, with the grant of fiefs. The list of the supporters rewarded by him contained in an Italian chronicle of

[28] Ibrāhīm Ibn ʿUmar al-Biqāʿī, iẓhār al-ʿaṣr li-asrār ahl al-ʿaṣr, ed. Muḥammad Sālim B. ŠADĪD AL-ʿAWFĪ, vol. 3, Riyad 1993, p. 81–83.

[29] Li GUO, al-Biqāʿī's Chronicle. A Fifteenth Century Learned Man's Reflections on His Time and World, in: Hugh KENNEDY (ed.), The Historiography of Islamic Egypt (c. 950–1800), Leiden, Boston, Cologne 2001 (The Medieval Mediterranean, 31), p. 121–148, esp. p. 128.

[30] Georgios Boustronios, Diegesis Kronikas Kyproy, p. 72–75; (Engl., § 41, p. 90–91) (as in n. 22); COUREAS, Mamluks in the Chronicle of George Boustronios (as in n. 23), p. 137–138.

[31] For the robe, see COUREAS, Mamluks in the Chronicle of George Boustronios (as in n. 23), p. 137.

[32] Ibn Taġrībirdī, an-nuǧūm az-zāhira, part VII, p. 520–522, 544–546; (Engl., part VI, p. 87–88, 100–101) (as in n. 24). Georgios Boustronios, Diegesis Kronikas Kyproy, p. 72–75; (Engl., § 42, p. 91) (as in n. 22), just states: »and as they took the robe in order to put it on the emissary [of Charlotte] suddenly the Mamluks all [shouted] with one voice ›Long live King James!‹ and, snatching the robe, put it on the postulant [i.e. James]«; COUREAS, Mamluks in the Chronicle of George Boustronios (as in n. 23), p. 138; FUESS, Verbranntes Ufer (as in n. 2), p. 47–50.

Cyprus includes one Feres Mamaluco and a certain Gioan Cercasso, the Circassian[33]. Benjamin Arbel succeeded in finding the latter mentioned in two documents in the Venetian State Archive, permitting a more precise identification[34]. This Mamluk, now called Joannes Cerchassus, had submitted a petition to the Venetian Senate in 1496, after Cyprus had been taken over by Venice, according to which he had spent many years on the island, probably during the civil war, in the retinue of James II. On his return to the Mamluk sultanate he had left four sons behind in Cyprus, of whom the eldest one, Petrus, had assumed the fief granted to his father. He was now asking for a pecuniary fief, as was usual in Cyprus, for his three younger sons, Paris, Thomas, and Domenicus. At the same time, this Mamluk announced that he would soon be appointed viceroy of Damascus, which might or might not be to the advantage of Venice. Accordingly, the Senate agreed to his request. This emir was thus by no means a Joannes, or Jean or similar, but rather the Mamluk Ǧān Balāt, who in the meantime had risen to the highest circles in the Mamluk ruling system and who, in 1500, was even to hold the office of sultan, if only for six months. All this was notwithstanding the fact that his sons lived in Cyprus and were clearly Christians, as their names prove. That did not, however, prevent Ǧān Balāt from continuing to further the fortunes of his family. In another petition, Ǧān Balāt alias Zuan Cercasso successfully requested that the confiscation of a village, to which one of his sons was entitled, be revoked. Requests for further improvements were rejected in spite of the fact that the emir had equipped his sons with horses and weapons so that they, too, could perform military service for the Signoria. He did at least succeed, however, in achieving the conferment of an administrative post upon his son-in-law, who had a large family to care for and who would otherwise have been destitute[35].

Thus a viceroy of Damascus and future sultan presents himself here as the caring head of his Christian family living in Cyprus, with which he was apparently in regular contact and to which he gave financial support. In the Arabic sources, which document Ǧān Balāt's activity as governor of Jerusalem, viceroy of Damascus, and sultan in the usual manner (and mostly favourably), no information of any kind is to be found about his double life across the existing religious and cultural boundaries. Rather it is reported that he had married the widow of Sultan Qāyitbāy in 1496, precisely at the time of his petitions to the Signoria[36]. Whether the epithet Cercasso, which became the family name of his Cypriot family, did indeed denote his origin or simply represented a general designation for Mamluks cannot be clarified. However, it does seem to me that

[33] Florio Bustron, Chronique de l'île de Chypre (as in n. 25), p. 418; Benjamin ARBEL, Venetian Cyprus and the Muslim Levant, 1473–1570, in: EDBURY, Cyprus and the Crusades (as in n. 5), p. 174; COUREAS, Mamluks in the Chronicle of George Boustronios (as in n. 23), p. 145–146.

[34] ARBEL, Venetian Cyprus and the Muslim Levant (as in n. 33), p. 174–175; COUREAS, Mamluks in the Chronicle of George Boustronios (as in n. 23), p. 146–147.

[35] ARBEL, Venetian Cyprus and the Muslim Levant (as in n. 33), p. 175–177.

[36] Muḥammad b. Aḥmad b. Iyās, Die Chronik des Ibn Ijās, ed. Mohamed MOSTAFA, Cairo, Wiesbaden ^{2}1963 (Bibliotheca Islamica, 5c), part 3: AH 872–906 (AD 1468–1501), p. 439, 444.

Ǧān Balāt, whose life as Mamluk was shaped by the experience of a transfer from one culture to another, was especially prepared to surmount cultural boundaries.

In conclusion, it cannot be doubted that the fundamental orientation of Mamluk policy was to the East, since an active and continuous naval policy was not pursued and the Mediterranean trade was left to Western European merchants. However, it is possible to show how, at a personal (but not necessarily private) level, many and diverse relations and networks did exist and were cultivated between the Mamluk sultanate and Cyprus. The exchange connected with this led, at least for a time, to a blurring of the contours of cultural affiliation and identity, as in the cases of James II (regarded as the friend of the Mamluks), Burdbak (reviled as being a ›Frank‹), and Ǧān Bālāt (the Mamluk who simultaneously was a Muslim statesman and the head of a Christian Cypriot family). Such cases provide the material necessary for the task of making the plurality and religious diversity of a pre-modern Islamic world and its fully fledged integration into the world of the Eastern Mediterranean visible again. To be reminded of this seems to be of particular importance today, when this plurality is being both lost and increasingly denied.

Les acteurs et leurs empreintes

JEAN-CHARLES DUCÈNE

Les sources et acteurs de la connaissance de l'Europe chez les auteurs arabes médiévaux

Dans la littérature arabe, et principalement celle qui porte sur la géographie, l'Europe apparaît dès le milieu du IX^e^ siècle grâce à l'héritage de Ptolémée, quoiqu'il fallût encore du temps pour que le continent fût vraiment pris en considération, humainement et politiquement, par les observateurs[1]. Cependant, il faut avouer que l'Europe n'a guère constitué qu'un sujet d'intérêt bien circonscrit auprès d'eux, hormis quelques exceptions saisissantes. Lorsque les textes arabes en parlent, ›les Européens‹ ce sont d'abord trois peuples qui se succèdent d'ouest en est – les Francs, les Slaves et les Turcs; chez qui les langues sont multiples mais où le facteur d'unité semble être la religion chrétienne, en tout cas chez les Francs[2]. Cette absence de définition géographique ou ce flottement fait que des populations de l'Europe de l'Est, voire de l'Eurasie, comme les Hongrois, les Bulgares ou les Slaves, ne sont pas signalées comme européennes mais sont finalement situées près des *Rūm* (les Byzantins) et des Francs.

Les ouvrages que nous allons interroger sont de nature encyclopédique et portent en particulier sur la géographie. La raison en est simple: dans la littérature arabe, c'est le genre qui a eu pour objet de décrire le milieu dans lequel vivait l'Homme, en terre d'islam et en dehors. Les populations et cultures d'Europe sont ainsi abordées dans l'énumération des populations qui entourent le monde musulman mais y occupent une place bien plus restreinte que celles d'Afrique ou d'Asie.

En outre, l'une des caractéristiques de cette littérature est son aspect compilatoire, ce qui a pour conséquence un anachronisme qui grandit au fur et à mesure que l'écart entre la source et le compilateur augmente. Dans le meilleur des cas, le dernier auteur fera mention de cette distorsion, mais c'est loin d'être la règle.

LE LEGS ANTIQUE

Par le mouvement de traduction qui se met en place à Bagdad au VIII^e^ et au IX^e^ siècle, mais aussi dans une moindre mesure dans le milieu mozarabe d'al-Andalus au X^e^ siècle, des ouvrages ou des textes de l'Antiquité dans lesquels l'Europe ou les populations européennes étaient caractérisées passent en arabe. Il y a bien sûr la »Géographie« de Ptolémée, qui est à l'origine de la »ṣūrat al-arḍ« d'al-Ḫwārizmī et qui, par son influence, donne l'image du continent, dans la géographie et la cartographie arabes, à

[1] Jean-Charles DUCÈNE, L'Europe dans la cartographie arabe médiévale, dans: Belgeo. Revue belge de géographie 3–4 (2008), p. 251–267.

[2] François CLÉMENT, La perception de l'Europe franque chez Bakri, dans: Le Moyen Âge 93 (1987), p. 5–16.

tout le moins son contour avec les îles anglaises, mais sans la Scandinavie. Cette influence se retrouve aussi chez Suhrāb[3], alors que c'est le »Tétrabiblos« de Ptolémée qui influence al-Hamdānī[4]. Nous retrouvons ainsi chez ce dernier le terme de »Awrūfā« pour »Europe«, mais également des généralités sur les caractères moraux et physiques des Européens qui remontent à l'astrologie antique. Ainsi, les habitants de la Bretagne, de la Galacie et de la Germanie seraient farouches et d'un tempérament sauvage. Nous retrouvons des préjugés semblables dans un autre ouvrage, qui a surtout influencé la littérature médicale, à savoir le commentaire de Galien du traité d'Hippocrate »Les airs, les eaux et les lieux«[5]. Ce texte fournit une structure conceptuelle au déterminisme géographique en l'insérant dans un schéma physique où l'effet des vents et des éléments s'imprime sur les humeurs et donc les tempéraments. Pour ainsi dire, l'opposition Scythes–Égyptiens fait place, chez les auteurs arabes, au binôme Turcs–Égyptiens ou Slaves–Noirs[6].

Sur la base de critères astronomiques et s'appuyant sur le déterminisme géographique, cette littérature attribue aux populations septentrionales des caractères d'ordre moral et physique bien souvent dépréciatifs.

L'influence de la littérature latine est moindre mais ne doit pas être négligée car elle joue un rôle dans l'image de l'Europe que les érudits musulmans se font en al-Andalus. Cette influence s'exerce de manière peu claire, mais sans doute par le truchement des mozarabes, et se rencontre, par exemple, chez Aḥmad b. Muḥammad ar-Rāzī, chez qui on peut retrouver, malgré l'état lacunaire de son texte, plusieurs passages proches d'Orose et d'Isidore de Séville[7]. Plus tard, par le jeu des démarquages et de la compilation, on retrouve ces textes jusque chez al-Ḥimyarī et al-Maqqarī. Puis, il y a la traduction complète des »Historiae adversus paganos« de Paul Orose, au Xe ou XIe siècle, par un certain Ḥafṣ al-Qūṭī[8], dont l'influence peut être reconnue tant chez les historiens

[3] Hans von MŽIK, Das »Kitāb ʿağā'ib al-aqālīm as-sabʿa« des Suhrāb, Leipzig 1930, p. 68–71, pour les îles de la façade atlantique de l'Europe. L'Angleterre y apparaît sous »Alūyā«, forme dérivée de la forme grecque »Ἀλουιών« pour Albion.

[4] Al-Hamdānī, ṣifat ğazīrat al-ʿArab, éd. ʿAlī b. Muḥammad al-Akwaʿ al-Ḥawālī, Ṣanʿā 1990, p. 68–71 pour l'Europe; André MIQUEL, La géographie humaine du monde musulman, vol. 2,2 Paris 2001, p. 36–39.

[5] Jean-Charles DUCÈNE, L'influence du traité »Les airs, les eaux et les lieux« d'Hippocrate chez les penseurs arabes du Moyen Âge, dans: Res Antiquae 7 (2010), p. 87–104.

[6] Émilie SAVAGE-SMITH, Yossef RAPOPORT (dir.), The Book of Curiosities: A critical edition, [3/2007] www.bodley.ox.ac.uk/bookofcuriosities (12/12/2011).

[7] Joaquín VALLVÉ BERMEJO, Fuentes latinas de los geografos arabes, dans: Al-Andalus 32 (1967), p. 241–260.

[8] Mayte PENELAS, Kitāb hurūšiyūš (traducción árabe de las »Historiae adversus paganos« de Orosio), Madrid 2001, p. 75; Giorgio DELLA VIDA, La traduzione araba delle storie di Orosio, dans: Al-Andalus 19 (1954), p. 257–293, pour l'ancienne hypothèse de la traduction par le *qāḍī* Qāsim b. Asbaġ avec l'aide du juge des chrétiens Walīd b. Ḫayzurān. Le texte arabe d'Orose donne aussi des passages de la »Cosmographia Iulii Honorii«, voir Hans DAIBER, Orosius' »Historiae adversus paganos« in arabischer Überlieferung, dans: Jan Willem VAN HENTEN (dir.), Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in honour of Jürgen C. H. Lebram, Leyde 1986, p. 202–249 (surtout p. 217–218).

que chez les géographes arabes occidentaux, et notamment chez al-Bakrī[9]. C'est également al-Bakrī qui a conservé des passages du livre XIV des »Étymologies« d'Isidore de Séville[10], où il est notamment question de la Macédoine, de la Sicile et de la Thrace. Al-Bakrī a également gardé une description de Rome sans doute basée sur une description latine de la ville[11] ainsi qu'une liste des sièges épiscopaux d'Espagne qui englobe le sud de la Gaule et qui remonte à un modèle latin de 780[12].

Il faut cependant se représenter que tout ceci reste une connaissance érudite, abstraite et surtout dépassée. La nomenclature des pays et des lieux ne correspond guère à celle du moment. Dans le cas de la cartographie, elle sert avant tout à situer l'Europe sur une mappemonde et à lui donner une allure continentale.

PREMIÈRES TRACES IXe–XIe SIÈCLE

Une première constatation est la relative pauvreté des informations sur l'Europe continentale jusqu'au milieu du XIIe siècle, c'est-à-dire jusqu'à al-Idrīsī[13]. Ceci est d'autant plus étonnant que des rapports diplomatiques étaient entretenus depuis l'époque carolingienne. Car sous Pépin le Bref, Charlemagne et Louis le Pieux, il y a des échanges d'ambassades et de présents. Mais Philippe Sénac fait remarquer que ce sont les sources latines qui en parlent, et non les sources arabes[14]. Pourtant, l'envoyé de Charlemagne à Bagdad n'a pas dû rester secret. Notons déjà que parmi cette dernière ambassade il y avait un juif du nom d'Isaac. À partir du IXe siècle, dans la partie orientale de l'Empire, apparaissent des ouvrages qui, tout ou partie, sont consacrés à la description des populations européennes. C'est avec les individus d'une communauté ayant voyagé dans une autre que les informations vont transiter et être récoltées par des

9 André FERRÉ, Les sources du »Kitâb al-masâlik wa-l-mamâlik« d'Abû ʿUbayd al-Bakrî, dans: Ibla 49 (1986), p. 185–214, surtout. p. 206–207; Luis MOLINA, Orosio y los geógrafos hispanomusulmanes, dans: Al-Qantara 5 (1984), p. 63–92.

10 Jean-Charles DUCÈNE, Al-Bakrī et les »Étymologies« d'Isidore de Séville, dans: Journal asiatique 297/2 (2009), p. 379–397.

11 Adalgisa DE SIMONE, Giuseppe MANDALÀ, L'immagine araba di Roma, Bologne 2002, p. 83.

12 François CLÉMENT, Les musulmans en Provence au Xe siècle, dans: Mohammed ARKOUN (dir.), Histoire de l'islam et des musulmans en France, Paris ²2010, p. 54.

13 Le »kitāb ġarāʾib al-funūn wa-mulaḥ al-ʿuyūn«, dont la composition date du début du XIe siècle et qui apporte de bonnes informations concernant la Méditerranée, ne consacre pas de texte à l'Europe, hormis des généralités provenant d'Hippocrate (fol. 25a). Il faut rechercher les informations sur la mappemonde et la carte de la Méditerranée. Sur la première, fol. 24a–23b, l'ensemble des toponymes relève d'al-Andalus à l'exception de Kuyāba, Kiev. On a l'impression qu'aucune information n'est parvenue à l'auteur pour les territoires au-delà des Pyrénées. Pour la deuxième carte, fol. 30b–31a, la façade maritime de l'Europe chrétienne se limite au port des Lombards, aux ports des Slaves et aux portes des Francs, tous anonymes, voir Andreas KAPLONY, Ist Europa eine Insel? Europa auf der rechteckigen Weltkarte des arabischen »Book of Curiosities« (»Kitāb ġarāʾib al-funūn«), dans: Ingrid BAUMGÄRTNER, Hartmut KUGLER (dir.), Europa im Weltbild des Mittelalters. Kartographische Konzepte, Berlin 2008, p. 143–156.

14 Philippe SÉNAC, Le monde carolingien et l'islam, Paris 2006, p. 44.

érudits qui rédigent des ouvrages descriptifs à portée plus vaste. Sans que nous en ayons le détail, les informateurs sont alors principalement des commerçants, des diplomates ou d'anciens prisonniers de guerre. Ainsi Ibn Ḫurradāḏbih récolte des informations sur les Russes par l'entremise des marchands de Bagdad. Un certain Ǧarmī ou Ḫurramī écrit pour le calife al-Waṯīq (842–847) un ouvrage sur les Byzantins et les peuples qui sont leurs voisins, dont le sommaire nous a été conservé par al-Masʿūdī: »Il traite de leur histoire (celle des Byzantins), de leur rois, de leurs grands officiers, de leur pays, des routes qui y conduisent ou qui y passent, des temps de l'année propres à y porter la guerre, des peuplades qui en sont limitrophes, telles que les Bourdjan, les Avares, les Bulgares, les Slaves et les Khazars«[15]. La destination stratégique de l'ouvrage ne fait guère de doutes. Ibn Ḫurradāḏbih[16] nous a transmis la division militaire de l'Empire byzantin, telle qu'il l'avait comprise. Par ailleurs, Ibn Rusteh a tiré profit d'une relation anonyme, écrite dans le dernier quart du IXe siècle (avant 890), qui décrit les peuples de l'Europe centrale, et notamment les Hongrois. C'est chez lui qu'apparaît pour la première fois le terme de »Magyars« (sous la forme »Maǧǧariyya«)[17]. Cette relation se retrouve aussi chez Ǧayhānī, al-Bakrī et al-Marwāzī. On ne peut oublier les relations d'ambassade, par exemple celle d'Ibn Faḍlān accompagnant une ambassade qui se rend auprès des Bulgares de la Volga en 922[18]. On ignore le statut exact du texte du manuscrit de Mashhad. Est-ce une version pour le public ou une partie du rapport officiel? Ce qui est certain, c'est qu'Ibn Faḍlān y donne toute une série de renseignements sur les Russes, les Ḫazars et les Bulgares, dont la notation montre qu'ils intéressaient un public à Bagdad. On peut relever qu'à partir du Xe siècle les renseignements concernant l'Europe orientale passent principalement par la voie de la Volga et non par l'Empire byzantin.

Au sujet de l'Empire byzantin, le rôle joué par les prisonniers de guerre ou les otages n'est pas à négliger. On a ainsi l'exemple fameux de Hārūn b. Yaḥyā (tout début du Xe siècle), qui décrit plusieurs cérémonies à Constantinople et une partie de la voie Egnatia qui rejoint Rome[19]. Il se peut que la description de Rome qui suit le texte de Hārūn chez Ibn Rusteh fasse aussi partie de sa relation de voyage, mais rien n'est moins sûr[20]. Ibn Ḥawqal a recueilli lui-même des témoignages analogues, de la bouche notamment de personnalités ayant manifestement vécu dans l'Empire byzantin et connaissant un peu son organisation, telles que Abūʾl-Ḥusayn Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb de Tell Muzan et ʿĪsā b. Ḥabīb an-Naǧǧar[21], sans que l'on connaisse exacte-

[15] Al-Masʿūdī, Le livre de l'avertissement, trad. Bernard CARRA DE VAUX, Paris 1897, p. 257.
[16] Ibn Ḫurradāḏbih, kitāb al-masālik waʾl-mamālik, éd. Michael Jan DE GOEJE, Leyde 1889, p. 105–106.
[17] Tadeusz LEWICKI, Les noms des Hongrois et de la Hongrie chez les médiévaux géographes arabes et persans, dans: Folia Orientalia 19 (1978), p. 35–37.
[18] Ibn Faḍlān, Voyage chez les Bulgares de la Volga, trad. Marius CANARD, Paris 1988.
[19] Jean-Charles DUCÈNE, Une deuxième version de la relation d'Hārūn ibn Yaḥyā sur Constantinople, dans: Der Islam 82 (2005), p. 241–255.
[20] MIQUEL, La géographie humaine (voir n. 4), p. 358; DE SIMONE, MANDALÀ, L'immagine araba di Roma (voir n. 11), p. 67.
[21] Ibn Ḥawqal, Configuration de la terre, trad. Johannes H. KRAMERS, Gaston WIET, Paris 1964, p. 190–192.

ment leur statut: prisonnier ou envoyé officiel. Mais Ibn Ḥawqal précise néanmoins qu'il a profité d'une expédition à laquelle il a participé, lancée depuis le nord de la Syrie, pour interroger des soldats, des brigands et des prisonniers rachetés, à propos des revenus de l'Empire byzantin. Enfin, il y a l'envoi d'ambassadeurs/espions, dont le rôle sera, une fois rentrés à Bagdad, de mettre par écrit leur périple et de divulguer les informations ainsi recueillies, comme ʿUmāra b. Hamza (m. 814), qui fut dépêché par al-Manṣūr à Constantinople et dont le récit a été utilisé par Ibn al-Faqīh[22]. Sans que cela ne soit expressément dit, il ressort que les frontières avec Byzance ou les États du Caucase sont naturellement les endroits où les informations sont recueillies par les auteurs qui y passent, avant de les propager par leurs écrits, comme dans le cas d'Ibn Ḥawqal.

Sauf erreur de notre part, les sources arabes des IX^e^, X^e^ et XI^e^ siècles ne font pas expressément état d'informateurs occidentaux qui, une fois en Orient, auraient été questionnés et seraient devenus une source orale. Cependant, on ne peut nier l'échange d'ambassades ponctuelles dont les membres étaient des informateurs potentiels, une fois passées la barrière de la langue et les appréhensions naturelles. Par ailleurs, à côté des pèlerins, quelques sources occidentales attestent de la présence d'individus qui, bien souvent pour des raisons commerciales, se sont retrouvés en Orient. Prenons des témoignages exemplaires, comme ces trois inscriptions runiques du XI^e^ siècle, qui mentionnent la mort de Scandinaves en Orient musulman, et une inscription gravée sur bois, par un père pour son fils, décédé au Ḫwārizm (si la lecture est bonne)[23].

Des acteurs potentiellement importants mais difficiles à identifier et dont le rôle reste lié aux circonstances sont les commerçants juifs, et en particulier ceux d'origine espagnole en contact avec leur coreligionnaires de France et de Rhénanie. Leur importance pour la problématique ici abordée n'est pas à sous-estimer bien que leur présence explicite dans nos textes reste réduite, pensons par exemple aux marchands radānites et à Ibrāhīm b. Yaʿqūb. Leur rôle comme vecteur d'informations provient de la place qu'ils occupent dans le commerce entre le monde méditerranéen musulman et l'Europe occidentale à partir de la fin du VIII^e^ siècle. Le fait qu'Ibn Ḫurradādbih, à Bagdad, donne leur trajet depuis l'Europe occidentale jusque chez les Slaves et qu'il mentionne qu'ils parlaient l'arabe, des langues romanes (»al-ifranǧa waʾl-andalusiyya«) et slaves montre que leur rôle n'est pas à minimiser[24].

Le seul juif a avoir laissé un écho comme informateur dans la littérature arabe est un juif de Tortose, Ibrāhīm b. Yaʿqūb[25]. Vu son périple et sa rencontre avec Otton I^er^, son

[22] Ibn al-Faqīh, Abrégé du livre des pays, trad. Henri MASSÉ, Damas 1973, p. 164–166.

[23] Lucien MUSSET, La Scandinavie, intermédiaire entre l'Occident et l'Orient au X^e^ siècle, dans: Occident et Orient au X^e^ siècle, Actes du IX^e^ congrès de la société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Dijon, 2–4 juin 1978), Paris 1979, p. 57–77 (surtout p. 58, 64).

[24] Ibn Ḫurradādbih, kitāb al-masālik waʾl-mamālik (voir n. 16), p. 153. Pour une approche critique, voir Charles PELLAT, Al-Rādhāniyya, dans: Encyclopédie de l'islam, vol. 8, Leyde [2]1995, p. 376–380.

[25] Marius CANARD, Ibrāhīm ibn Yaʿqūb et sa relation de voyage en Europe, dans: Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, vol. 2, p. 503–508; André MIQUEL, Du monde et de l'étranger. Orient, an 1000, Paris 2001, p. 103–113. La meilleure

statut social en al-Andalus ne devait pas être dérisoire, alors que la rédaction de son texte en arabe montre son intégration complète dans la culture de l'Espagne musulmane. Mû par des considérations commerciales et politiques, il quitte l'al-Andalus pour l'Europe du Nord et rapporte des informations concernant l'Espagne, la France (Bordeaux, Saint-Malo, Rouen), l'Allemagne (Aix-la-Chapelle, Soest, Fulda et Mayence), qui possédait une importante colonie juive[26], l'Europe du Nord (Schleswig), les pays slaves (Pologne, Bohême) et les pays baltiques. Il est reçu en audience par Otton I^er^ à Magdebourg en 973 (l'empereur demande la translation de reliques d'un saint se trouvant à Lorca). Il récolte des informations sur Mieszko I^er^, duc polonais maître d'une fédération de tribus polonaises. Il les situe entre les Russes et les Prussiens, qu'il décrit par ouï-dire. Son périple reste hypothétique. On discute toujours pour savoir s'il est passé par la Pologne ou s'il a recueilli ses informations la concernant à Prague, sous le roi tchèque Boleslas I^er^. Il n'en reste pas moins qu'il est le premier auteur à citer Cracovie[27]. Il rapporte des informations uniquement subjectives ou apprises par ouï-dire mais il est certain quasi certain qu'il mit lui-même par écrit sa ›relation‹ en arabe[28]. Malheureusement, celle-ci n'a été conservée que partiellement par al-Bakrī et par al-Qazwīnī, sans doute par l'intermédiaire d'al-ʿUḏrī.

Seulement, si par la suite certaines relations de voyages émanant de juifs sont toujours porteuses d'informations concernant l'Europe (Benjamin de Tudèle, Petachia de Ratisbonne, etc.), elles sont écrites exclusivement en hébreu et ne réapparaissent pas chez les auteurs musulmans.

Il apparaît ainsi que, pour le haut Moyen Âge, al-Andalus à l'ouest jouait un rôle encore plus grand que la Syrie à l'est pour le transit d'informations concernant l'Europe. En effet, al-Andalus voit la coexistence de plusieurs communautés usant de langues différentes mais avec la prévalence de l'arabe, ce qui explique la traduction de Paul Orose ou encore le récit de Ibrāhīm b. Yaʿqūb. On peut aussi citer l'hypothèse ancienne de Dozy à propos d'Ibn Ḥayyān (987 ou 988–1070 ou 1076), qu'il considérait comme ayant eu accès à des sources latines ou comprenant une langue romane[29].

Les principautés chrétiennes du nord de la Péninsule sont naturellement en rapport avec les États du reste de l'Europe carolingienne. Citons finalement Ibn Ḥawqal: évoquant les montagnes d'Europe, il mentionne Ḥasday ibn Isḥāq (915–970) – médecin et conseiller juif d'ʿAbd ar-Raḥmān II – en nous précisant qu'»il connaissait admirablement les contrées qu'il avait parcourues et où il avait eu des contacts avec leur

édition du texte concernant les Slaves reste celle de Tadeusz KOWALSKI, Relatio Ibrāhīm ibn Jaʿkub de itinere slavico, quae traditur apud el-Bekrī, Cracovie 1946 (Academia Litterarum Polonica. Nova series, I), p. 138–151 (ar. p. 1–11). Sinon voir al-Bakrī, kitāb al-masālik waʾl-mamālik, éd. André FERRÉ; Adrian P. VAN LEEUWEN, Tunis 1992, p. 330–340.

26 Tadeusz LEWICKI, Sources hébraïques consacrées à l'histoire de l'Europe centrale et orientale, dans: Cahiers du monde russe et soviétique 2 (1961), p. 236.

27 Andrzej ZABORSKI, Ibrahim ibn Jakub i Tadeusz Kowalski w sześćdziesiątą rocznicę edycji, Cracovie 2008, p. 63.

28 Ibid., p. 64. Pour Zaborski, sa langue maternelle devait être un dialecte arabe andalou, avec une certaine connaissance de l'ibéroroman et probablement du latin.

29 Reinhart DOZY, Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge, Leyde ²1860, p. 92–94.

prince et leurs hommes d'État«[30]. Même si ces voyages ne sont pas prouvés, les relations diplomatiques établies par Ḥasday (en Asturies, à Constantinople, chez les Francs) n'ont pu qu'alimenter sa connaissance de l'Europe. Il reçoit ainsi l'envoyé d'Otton I[er] à ʿAbd ar-Raḥmān III, le lorrain Jean de Gorze, qui arrive à Cordoue en 956 et qui y reste trois ans. Cela transparaît également dans sa »Lettre au roi Joseph« des Ḫazars qui donne des informations intéressantes sur les populations d'Europe centrale et orientale (Hongrois, Russes, Bulgares de la Volga)[31].

En outre, la présence de communautés juives en Europe orientale, qui apparaissent aux IX[e] et X[e] siècles, selon les régions, et en relation avec les Ḫazars alors à leur apogée sur la Volga, a sans doute permis à des informations de transiter[32], mais nos textes arabes, hormis Ibn Ḥawqal et al-Bakrī, n'en laissent rien percevoir.

Par ailleurs, ce serait sous ʿAbd ar-Raḥmān II, en 844 ou 845, que se situerait le voyage d'al-Ġazzāl vers un royaume nordique, comme le rapporte Ibn Diḥya (m. 1235). À moins que le personnage, comme le pensait Lévi-Provençal, ait réuni des informations sur ces populations lors de son séjour à Constantinople[33], ce que confirme la tournure romanesque de l'ambassade.

Finalement, la proximité politique du monde latin et le substrat latin d'al-Andalus ont permis, comme nous l'avons vu plus haut, la traduction de quelques ouvrages latins, mais aussi le passage d'informations concernant l'Europe en arabe. Al-Masʿūdī se réjouit ainsi d'avoir découvert au Caire, en 947, concernant l'histoire des Francs, un livre dédié en 328/939–940 par Godmar, évêque de Gérone, à al-Ḥakam b. ʿAbd ar-Raḥmān[34].

À ces textes du X[e] siècle succède une figure particulière qui ne fait pas office de transition mais bien de nouveau point de départ, à savoir al-Idrīsī.

AL-IDRĪSĪ

Al-Idrīsī travaille en territoire européen, dans une cour normande dont le souverain, Roger II, poursuit une politique aux visées tant méditerranéennes qu'européennes. Les œuvres d'al-Idrīsī portant sur la géographie en profitent pleinement. Certes, des

30 Ibn Ḥawqal, Configuration de la terre (voir n. 21), p. 189.

31 LEWICKI, Sources hébraïques (voir n. 26), p. 234; Tadeusz LEWICKI, Paesi cristiani d'Occidente nel Kitāb Ṣūrat al-arḍ di Ibn Ḥawqal, dans: Convegno Internazionale 9–15 aprile 1969: Oriente e Occidente nel Medioevo, Rome 1971, p. 531; Douglas M. DUNLOP, The History of the Jewish Khazars, Princeton 1954, p. 133–144.

32 LEWICKI, Sources hébraïques (voir n. 26), p. 228–231.

33 Arne MELVINGER, Les premières incursions des Vikings en Occident d'après les sources arabes, Uppsala 1955, p. 58–60. Le pays atteint a été identifié comme pouvant être une île danoise ou l'Irlande; MIQUEL, La géographie humaine (voir n. 4), p. 345; Abd al-Rahmān A. EL-HAJJI, The Andalusian Diplomatic Relations With the Vikings During the Ummayad Period, dans: Hesperis 8 (1967), p. 67–110.

34 Al-Masʿūdī, murūǧ ad-ḏahab wa maʿādin al-ǧauhar/Les prairies d'or, éd./trad. Charles BARBIER DE MEYNARD, Abel PAVET DE COURTEILLE, Charles PELLAT, Paris 1965, vol. 2, p. 344; MIQUEL, La géographie humaine (voir n. 4), p. 358.

sources anciennes sont utilisées comme Ptolémée/al-Ḫwārizmī pour la délimitation générale des côtes, mais ce sont surtout des sources d'informations contemporaines de l'auteur qui sont utilisées. Les ressources de la chancellerie palermitaine ont sans doute été mises à sa disposition mais les informateurs oraux priment, comme en témoigne la toponymie qui reflète généralement les formes vernaculaires du XII^e siècle. Le statut de ces informateurs nous échappe, mais leur connaissance des itinéraires nous indique qu'ils étaient des voyageurs, des pèlerins, des commerçants qui pouvaient passer par la Sicile, île centrale s'il en fut. Ainsi, l'exégèse[35] de son texte a indiqué que l'information relative à l'Angleterre[36] a dû passer par un marin francophone qui connaissait surtout les côtes sud de l'île. Pour la France, la majorité de la toponymie est passée par des bouches normandes[37], ce qui semble normal à la cour de Roger II. Pour l'Espagne, Dubler a identifié un navigateur galicien ou portugais, un musulman de la zone frontière islamo-chrétienne des alentours de Coimbra, un Castillan qui connaissait le codex Calixtinus, un Gascon originaire de Bayonne et un muletier du centre de l'Espagne[38]. À l'est, pour la voie Kiev–Vladimir et, au-delà, Cracovie et l'Allemagne, Lewicki a parlé des commerçants, alors que les toponymes d'Europe centrale sont passés par des informateurs hongrois ou polonais[39]. On sait que des contacts entre le pouvoir hongrois de Géza II et la Sicile eurent lieu entre 1149 et 1154, avec envoi d'une délégation hongroise à Palerme[40]. Pour les pays scandinaves, Tallgren-Tuulio a évoqué un informateur suédois, en particulier pour les régions baltiques, et peut-être un marchand de fourrures russe pour la Russie[41].

En outre, al-Idrīsī allègue dans l'introduction du »uns al-muhağ« l'envoi par Roger II de missions constituées d'un dessinateur et d'un secrétaire dans une série de pays européens pour récolter des informations[42]. Elles auraient été envoyées en Allemagne, en France, en Provence, en Bretagne, en Normandie, en Aquilée, en Toscane, en Lombardie, en Vénétie, en Hongrie, en Coumanie et dans le pays des Kimaks. Ces délégations étaient composées d'un dessinateur et d'un scribe qui devaient dessiner et noter la situation des pays qu'ils visitaient. D'après nous, ces délégations sont une vue de l'esprit car, à notre connaissance, aucune source historique n'en témoigne, et les con-

35 Henri BRESC, Annliese NEF, Idrîsî. La première géographie de l'Occident, Paris 1999, p. 36–40.

36 Alfred F. L. BEESTON, Idrisi's Account of the British Isles, dans: Bulletin of the School for Oriental and African Studies 13 (1950), p. 280.

37 Charles PELLAT, Notes sur les toponymes français dans le »Livre de Roger«, dans: Pierre GALLAIS, Yves-Jean RIOU (dir.), Mélanges offerts à René Crozet, Poitiers 1966, p. 797–807.

38 César DUBLER, Los caminos a Compostela en la obra de Idrīsī, dans: Al-Andalus 14 (1949), p. 121.

39 Tadeusz LEWICKI, La voie Kiev–Vladimir (Wodzimiercz Wolynski) d'après le géographe arabe du XII^e siècle al-Idrisi, dans: Rocznik Orientalistyczny 13 (1937), p. 91–105.

40 Tadeusz LEWICKI, Polska i kraje sąsiednie 1, Cracovie 1945, p. 59, n. 5.

41 Oiva J. TALLGREN-TUULIO, Aarne M. TALLGREN (éd.), La Finlande et les autres pays baltiques orientaux (Géogr, VII, 4), éd. critique du texte arabe d'al-Idrīsī, Helsinki 1930, p. 92–93 et p. 123–124; Oiva J. TUULIO, Du nouveau sur Idrīsī, Helsinki 1936, p. 210.

42 Jean-Charles DUCÈNE, L'Afrique dans le »uns al-muhağ« d'al-Idrīsī, Leuven 2010, p. XLI.

naissances géographiques de l'Europe au XII^e siècle étaient trop rudimentaires pour donner un matériel intéressant[43].

L'intérêt d'al-Idrīsī pour l'Europe ne faiblit pas car son deuxième ouvrage de géographie, le »uns al-muhağ«[44], bien qu'il soit moins descriptif que le premier, fournit de nouveaux itinéraires pour l'Espagne, la France, l'Italie et mentionne pour la première fois le nom de la Volga.

On doit s'interroger aussi sur l'impact d'un tel ouvrage: a-t-il influencé le regard ultérieur ou fut-il une expérience sans lendemain? On peut remarquer que six des dix manuscrits de l'ouvrage mentionnent ces régions. Un autre indice qui prouve que cette description avait un lectorat potentiel est que deux des versions abrégées de l'ouvrage offrent des chapitres consacrés à l'Europe. L'une date de l'époque mamelouke, le »ğanī al-azhār min rawḍ al-miʿṭār fī ʿağāʾib al-aqṭār«[45], tandis que l'autre a été écrite en 944/1538[46]. C'est bien également al-Idrīsī qui devient une des sources des ouvrages ultérieurs qui aborderont l'Europe, en Orient avec ceux d'Abūʾl-Fidāʾ, Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī[47] et ceux d'al-Qalqašandī, en Occident avec de Ibn Saʿīd et al-Ḥimyarī[48].

DU XII^e AU XV^e SIÈCLE

À cette information livresque, toponymique, vient s'ajouter une information orale bien souvent transmise par des informateurs musulmans ayant voyagé dans les régions concernées. En effet, il apparaît que les territoires européens qui possèdent une présence musulmane, à savoir la Hongrie et la vallée de la Volga, sont décrits par des musulmans qui y ont résidé souvent pour des raisons commerciales, alors que l'Europe occidentale est plutôt découverte grâce à des Européens interrogés en terre d'islam.

Sans le dire expressément, c'est par l'entremise de marchands musulmans ayant parcouru le bassin de la Volga ou de négociants bulgares installées sur cette même Volga

[43] Paul D. A. HARVEY, Local and Regional Cartography in Medieval Europe, dans: John B. HARLEY, David WOODWARD (dir.), Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean, Chicago 1987, p. 464–501.

[44] Al-Idrīsī, The Entertainment of Hearts and Meadows of Contemplation, trad. Fuat SEZGIN (éd. Fac-simile), Francfort/M. 1984, p. 223, route de Ségovie à Tolède et route de Pampelune à Narbonne; p. 225 route de Narbonne à Wissant et de Narbonne à Saint-Jacques; TUULIO, Du nouveau sur Idrīsī (voir n. 41), p. 187.

[45] Władysław KUBIAK, Some West-and Middle-European Geographical Names According to the Abridgment of Idrīsī's »Nuzhat al-muštāq« Known as Maqrīzī's »Ǧany al-azhār min rawḍ al-miʿṭār«, dans: Folia Orientalia I/2 (1960), p. 198–207.

[46] Al-Idrīsī, kitāb nuzhat al-muštāq fī ḏikr al-amṣār waʾl-aqṭār […], sans éditeur, Rome 1592 (Typographia Medicea, MDXCII).

[47] Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, kitāb masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār, éd. ʿAbd Allāh Yaḥyā as-Sarīḥī, Abou Dabi 2006, vol. 2, p. 84–243: toute la description de l'Europe est empruntée à al-Idrīsī.

[48] Al-Ḥimyarī, kitāb ar-rawḍ al-miʿṭār, éd. Iḥsān ʿABBĀS, Beyrouth 1975, voir les lemmes »Tūsīhān«, »Ifranǧa«, »Bardīl«, etc.

qu'al-Marwāzī (env. 1120) a recueilli des informations sur les populations du nord-est de l'Europe – il est le premier, notamment, à faire mention de l'usage de patins en os[49].

Quant à Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, après avoir parcouru le Proche-Orient, il demeure de 1135 à 1158 en Europe orientale, soit chez les Bulgares de la Volga, soit en Ukraine, et finalement en Hongrie. Chez les Bulgares, il collecte des informations sur les populations fino-ougriennes anciennement appelées Voguls et Ostiaks et aujourd'hui Manses et Khanses. C'est à cette occasion qu'il nous donne la plus ancienne description du ski[50]. À Kiev (qu'il cite sous son nom coman de Ghur Kerman), il rencontre des musulmans, dont un originaire de Bagdad. Il reste trois ans chez les Hongrois, et là aussi, il rencontre des musulmans, mais manifestement sans lien fort avec les centres intellectuels de l'islam, vu leur ignorance religieuse. Cependant, cette expérience aurait pu rester inconnue s'il n'avait mis par écrit, en 1160 et en 1162, deux ouvrages, à la demande de contemporains. Cette demande avait été exprimée dans une perspective quelque peu édifiante, puisqu'il s'agissait de faire état de ›merveilles‹ et non de donner des informations sur les territoires traversés.

Yāqūt al-Ḥamawī[51] rencontre à Alep, vers 1220–1224, des Hongrois convertis à l'islam, qui lui donnent des informations sur leur pays. Ces informateurs appellent »al-Hunkar« leurs compatriotes chrétiens. Finalement, toujours concernant la Hongrie, al-Qazwīnī évoque dans les »āṯār al-bilād« une relation écrite par un *faqīh* musulman qui avait séjourné en Europe orientale[52].

Ibn Saʿīd, qui a parcouru l'Afrique du Nord et le Proche-Orient mais n'a jamais mis les pieds en Europe, donne des renseignements originaux concernant certains endroits. Pour les Hongrois, il distingue soigneusement les Hongrois musulmans désignés sous le terme de »Bāšqird«, de leurs compatriotes chrétiens, appelés »al-Hunqar« et habitant à l'est des premiers. Pour la France et Venise, l'auteur fait montre d'une connaissance tellement précise qu'on en vient à penser qu'il a eu des informateurs européens. Il mentionne la route de l'étain depuis l'Irlande jusqu'à Bordeaux, et, de là, vers Narbonne et Marseille, qu'il connaît comme un port entretenant un grand commerce avec les pays musulmans[53]. Si des sources livresques ont été utilisées, comme par Ibrāhīm b. Yaʿqūb aṭ-Ṭurṭušī et al-Idrīsī, on ne peut nier la prise en compte de sources orales, venant peut-être de commerçants francs ou italiens rencontrés au Levant. Autre élé-

[49] Tadeusz LEWICKI, Patins en os chez les peuples de l'Europe du Nord-Est à la lumière d'une notice d'un écrivain arabe du Moyen Âge, Al-Marwazī (env. 1120), dans: Nadbitka z Przeglądu Archeologicznego IX/2 (1953), p. 392–395.

[50] Jean-Charles DUCÈNE, De Grenade à Baghdad. La relation de voyage d'Abû Hâmid al-Gharnâtî, Paris 2006, p. 87, 167; César DUBLER, Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por Tierras Eurasiáticas, Madrid 1953, photographie du ms de Madrid montrant un ski.

[51] Yāqūt, Muʿǧam al-buldān, éd. Farīd ʿAbd al-ʿAzīz AL-ǦUNDĪ, Beyrouth 1990, vol. 1, p. 383–384, voir la lemme »Bāšǧird«. En comparaison, le même auteur ne consacre qu'une petite notice relativement vague aux Francs (»Ifranǧa«), alors que la notice »Awrafī« (Europe) explicite un toponyme fossilisé qui n'a cours qu'en géographie mathématique.

[52] LEWICKI, Les noms des Hongrois (voir n. 17), p. 45. Sa description est postérieure à l'invasion mongole de 1241–1242; al-Qazwīnī, āṯār al-bilād, sans éditeur (publié chez dār Bayrūt liʾṭ-ṭibāʿa waʾn-našr), Beyrouth 1984, p. 610.

[53] Ibn Saʿīd, kitāb al-ǧuġrāfiyā, éd. Ismāʿīl AL-ʿARABĪ, Beyrouth 1970, p. 181–182.

ment étonnant, il donne, pour la France, les coordonnées géographiques de Bordeaux, Toulouse, Narbonne, Montpellier et Marseille, dont les latitudes sont justes, à trente minutes près. Il est difficile de supposer que cette précision est due simplement au hasard. On peut remarquer une analogie entre ces coordonnées et celles données par Abraham bar Hiyya (m. 1136), chez qui on retrouve aussi Toulouse et Montpellier, mais les chiffres ne sont pas identiques[54]. Par ailleurs, il reste un témoignage énigmatique, celui d'une stèle arabe découverte à Montpellier, indice d'une présence musulmane dans cette ville dans la première moitié du XII^e^ siècle et qui a fait écrire à Jomier qu'il aurait pu y avoir »une colonie arabo-musulmane possédant un cimetière et comptant parmi ses membres un spécialiste du droit musulman et peut-être même un étudiant«[55].

Hormis ces éléments, évocateurs mais obscurs, on constate une dichotomie, entre les acteurs du transfert des informations concernant l'Europe, s'agissant des parties occidentale ou orientale. Pour cette dernière, les informateurs sont des musulmans qui ont voyagé dans ces régions. Cette différence se confirme à l'époque mongole avec l'établissement de relations commerciales et culturelles entre le khanat de la Horde d'or et l'Égypte mamelouke d'abord, puis le reste du Proche-Orient.

Ainsi Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī donne une esquisse des conditions politiques en Europe grâce à des informations qu'il a recueillies de la bouche d'un certain Dominique Doria, de Gênes, qui est aussi son informateur pour l'Asie Mineure et l'Iran sous l'ilkhan Abū Saʿīd Bahadūr[56]. Doria lui dessina même une carte du royaume grec de Trébizonde. Peut-être s'agit-il du même personnage que le religieux Balaba de Janua, envoyé en mission par le pape Nicolas IV, en 1288, en mission pour convertir les Tatars, mais il aurait fait preuve alors d'une longévité exceptionnelle. Dominique Doria montre un parti pris et limite sa description de l'Italie aux marquisats de Montferrat et de Ferrare. Les États et les régions évoqués sont la France, l'Allemagne, la Provence, la Lombardie (marquisats de Montferrat et de Ferrare), la Sicile; puis les cités de Venise, de Pise, de Gênes et finalement la Catalogne. Remarquons qu'al-ʿUmarī met aussi en relation le souverain de la France avec le roi de France fait prisonnier à Damiette sous les Ayyoubides. En revanche, pour l'Europe orientale, il tire profit d'un informateur expressément identifié comme un commerçant musulman ayant fait le voyage chez les Bulgares de la Volga[57]. N'oublions pas que c'est en 731/1330 qu'arrive au Caire une délégation de ces mêmes Bulgares. Il cite également un »muwaqqit« ayant

[54] Rolando A. LAGUARDA TRIAS, La ciencia española en el descubrimiento de America, Valladolid 1990, p. 76–77.

[55] Jacques JOMIER, Note sur les stèles funéraires arabes de Montpellier, dans: Islam et chrétiens du Midi (XII^e^–XIV^e^ siècle), (10^e^ colloque de Fanjeaux, 1982), Toulouse 1983, p. 60–63.

[56] Michele AMARI, Al ʿUmarî, Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente secondo una relazione di Domenichino Doria de Genova. Testo arabo con versione italiana, dans: Atti della R. Accademia dei Lincei, Anno CCLXXX (1882–1883). Serie terza. Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche 11 (1883), p. 67–103, p. 306–308; Al-ʿUmarī, kitāb masālik al-abṣār (voir n. 47), p. 244–258.

[57] Klaus LECH, Das mongolische Weltreich, Wiesbaden 1968, p. 29–38, parmi les sources orales; al-Qalqašandī, ṣubḥ al-aʿšā, éd. Muḥammad Ḥusayn ŠAMS AD-DĪN, Beyrouth 1987, vol. 5, p. 398: citation d'al-ʿUmarī.

travaillé chez eux, ce qu'il mit à profit pour faire des observations astronomiques[58]. Le rôle joué par Dominique Doria auprès d'al-ʿUmarī n'est pas sans rappeler la manière dont Rašīd ad-Dīn a pu prendre connaissance, en Iran un demi-siècle plus tôt, de la chronique latine de Martinus Oppaviensis, sans doute par l'entremise de quelque missionnaire franciscain[59].

Quant à Abūʾl-Fidāʾ, il donne une description confuse de l'Europe, qu'il étend de l'Atlantique jusqu'à la Volga, mais en privilégiant la façade méditerranéenne et pontique, en oubliant l'intérieur des terres. Ce qui montre la vision réduite qui frappe un auteur oriental. Ses sources écrites sont principalement al-Idrīsī et Ibn Saʿīd, mais l'on perçoit une mise à jour par des informateurs ayant visité ces régions, entre autres des Italiens. C'est vrai à propos de Ternovo[60] en Valachie, et la présence d'Italiens, informateurs potentiels, est trahie quand Abūʾl-Fidāʾ donne le nom arabe que les Pisans reçoivent en Orient[61].

Irina Konovalova vient d'attirer l'attention sur le fait que chez Ibn Saʿīd et chez Abūʾl-Fidāʾ s'observe un changement dans les canaux d'informations concernant l'Europe orientale[62]. Alors que, du IX^e^ au XII^e^ siècle, les renseignements transitaient essentiellement par les Bulgares de la Volga, ils passent désormais, chez nos deux auteurs, par les Mongols de la Horde d'or. Mais Ibn Saʿīd comme Abūʾl-Fidāʾ restent dépendants des sources livresques antérieures, et c'est à l'intérieur de ce canevas que les informations neuves prennent place.

Chez al-Qalqašandī, cette tendance persiste, la description de l'Europe est vague et se base sur les auteurs antérieurs (al-Idrīsī, Ibn Saʿīd, Abūʾl-Fidāʾ), jusqu'à Orose, pour l'histoire de Rome, et d'al-Ḥimyarī, pour sa description[63]. C'est Abūʾl-Fidāʾ qui est démarqué pour l'Italie, mais celle-ci est limitée à quelques villes (Venise, Gênes, Pise) ou une région (la Toscane)[64]. Cependant, à propos de l'Allemagne, il mentionne l'arrivée en Syrie des croisés et la mort de Barberousse, de même que l'évocation de la France est accompagnée du souvenir de la descente des Français sur Damiette à l'époque ayyoubide[65]. Pour l'Europe orientale, l'auteur reprend le matériel d'al-ʿUmarī.

58 Al-Qalqašandī, ṣubḥ (voir n. 57), p. 395.
59 Karl JAHN, Histoire universelle de Rašīd al-Dīn Faḍl Allāh Abuʾl-Ḫair, vol. 1. (Histoire des Francs), Leyde 1951, p. 8–10.
60 Abūʾl-Fidāʾ, taqwīm al-buldān, éd. Joseph Toussaint REINAUD, William MAC GUCKIN DE SLANE, Paris 1840, p. 214; al-Qalqašandī, ṣubḥ (voir n. 57), p. 394.
61 Abūʾl-Fidāʾ, taqwīm al-buldān (voir n. 60), p. 209–210.
62 Коновалова, Ирина Геннадиева, Восточная европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв, Moscou 2009, p. 9–17, 218–219.
63 Al-Qalqašandī, ṣubḥ (voir n. 57), p. 384 (Rome).
64 Ibid., p. 382–386.
65 Ibid., p. 38 (Allemagne), p. 389 (France).

CONCLUSION

Finalement, on constate que les sources premières pour la connaissance de l'Europe chez les auteurs arabes ont été des sources livresques, mais dont l'apport ne fut cependant pas comparable en quantité et en qualité à celui des sources orales. Dès le IXe siècle, celles-ci ont eu tendance à se distinguer selon la région considérée. En ce qui concerne l'Europe orientale et pour l'Empire byzantin, ce fut le fait surtout de musulmans qui, pour une raison quelconque (politique, économique, militaire), s'étaient retrouvés dans les territoires considérés et y avaient recueilli des informations. En revanche, pour l'Europe carolingienne, il s'agit essentiellement de renseignements récoltés en Espagne musulmane, car la situation culturelle, en tout cas jusqu'au XIe siècle, permettait un certain transit de l'information. Cependant, la présence momentanée de musulmans au-delà des Pyrénées ou les quelques relations diplomatiques avec les Carolingiens n'ont pas engendré la même circulation des personnes qu'en Orient. Alors qu'à partir du XIe siècle on assiste à une expansion des Européens en Méditerranée, les géographes arabes ne montrent pas une plus grande curiosité pour l'Europe, hormis pour la Sicile avec al-Idrīsī, dont la situation lui permet de mettre à profit des informateurs européens. Son ouvrage devient lui-même une source pour les auteurs ultérieurs. Paradoxalement, alors qu'il y a plus d'Européens en Méditerranée, nos auteurs s'appuient surtout sur des rapports de quelques musulmans ayant circulé dans les communautés de leurs coreligionnaires de l'Eurasie. Finalement, aux XVe et XVIe siècles, cette carence d'acteurs dans cet apport d'informations a comme résultat de donner à l'Europe une image anachronique, et empruntée à des ouvrages vieillis[66].

[66] Ibn Sibāhī Zādeh, awḍaḥ al-masālik ilā maʿrifat al-buldān wa ʾl-mamālik, ed. al-Mahdī ʿĪd AR-RAWĀḌIYYA, Beyrouth 2006, p. 199 (Bordeaux), 204 (Angleterre), dont la source est Ibn Saʿīd.

SONJA BRENTJES

Medieval Portolan Charts as Documents of Shared Cultural Spaces

The appearance of knowledge in one culture that was created in another culture is often understood conceptually as »transfer« or »transmission« of knowledge between those two cultures. In the field of history of science in Islamic societies, research practice has focused almost exclusively on the study of texts or instruments and their translations. Very few other aspects of a successful integration of knowledge have been studied as parts of transfer or transmission, among them processes such as patronage and local cooperation[1]. Moreover, the concept of transfer or transmission itself has primarily been understood as generating complete texts or instruments that were more or less faithfully expressed in the new host language in the same way as in the original[2]. The manifold reasons (beyond philological issues) for transforming knowledge of a foreign culture into something different have not usually been considered, although such an approach would enrich the conceptualization of the cross-cultural mobility of knowledge. In this paper, I will examine the cross-cultural presence of knowledge in a different manner, studying works of a specific group of people who created, copied, and modified culturally mixed objects of knowledge.

My focus will be on Italian and Catalan charts and atlases of the fourteenth and fifteenth centuries, partly because the earliest of them are the oldest extant specimens of the genre and partly because they seem to be the richest, most diverse charts of all those extant from the Mediterranean region[3]. In addition, I have relied on the twelfth-century »Liber de existencia riveriarum et forma maris nostris Mediterranei«, a Latin

[1] Charles BURNETT, Literal Translation and Intelligent Adaptation amongst the Arabic–Latin Translators of the First Half of the Twelfth Century, in: Biancamaria SCARCIA AMORETTI (ed.), La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo, Rome 1987, p. 9–28; Charles BURNETT (ed.), Marie-Thérèse D'ALVERNY, La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge, Farnham 1994.

[2] Paul KUNITZSCH, Der Almagest. Die Syntaxis Mathematica des Claudius Ptolemäus in arabisch-lateinischer Überlieferung, Wiesbaden 1974.

[3] The corpus includes works by Pietro and Perrino Vesconte (Genoa/Venice, 1311–1236); Angelinus Dalorto (Genoa, 1330); Angelino Dulcert (Ciutat de Mallorca, 1339–1345); Francisco and Domenico (?) Pizigano (Venice, 1367); Abraham and Jafuda Cresques, as well as other members of their workshop (Ciutat de Mallorca, Barcelona etc., ca. 1360–1430); Giovanni da Carignano (Genoa, before 1329); anonymous charts of the late thirteenth, fourteenth, and fifteenth centuries, such as the Pisan chart (late thirteenth century) and the Cortona chart (late thirteenth/early fourteenth century); charts from the Cresques workshop; charts from the atelier of Francisco Cesanis (early fifteenth century); and charts made by Mecia da Viladestes, Andreas Bianco, Gratioso Benincasa, Hotomanno Freducci, and other chart-makers of the fifteenth century. See Youssouf KAMAL, Monumenta cartographica Africae et Aegypti, ed. Fuat SEZGIN, 6 vols., Frankfurt 1987, vol. 5; Ramon J. PUJADES I BATALLER, Les cartes portolanes. La representació medieval d'una mar colcada, Barcelona 2007.

register of localities in the Mediterranean and their distances, a (lost) map of the Mediterranean, and an introductory text describing the purpose, addressee, and mode of compilation of the work[4].

MULTI-LAYERED TOPONYMS: NAMING THE COAST OF NORTHERN AFRICA AND ITS HINTERLAND

Medieval writers and chart-makers encountered several problems when creating a description of a foreign stretch of land or sea. As a rule, they had no direct access to the foreign places or their names, and knew next to nothing about their physical environment. They had to find sources from their own environment and make foreign sources accessible. To do this, they had to contact and collaborate with a number of people from different social groups and educational levels. Then, they had to choose between differing information found in texts, maps, and images, as well as that received from human informants, and to evaluate its trustworthiness. Last but not least, they had to take into account the capability of the users of their work to understand the data, including its visual and symbolical components. Thus, writers and chart-makers had to navigate between different ways of knowing foreign lands, of reporting about them in writing, speaking, or drawing, and of using the final products of their work.

All of these aspects can be detected not only by analysing which names chart-makers attributed to localities on the North African coast and the region of its hinterland from the Sinai to the Atlantic, but also by paying attention to the position of these names on the respective maps. The names and places show that there was a broad cultural reservoir from which all chart-makers were able to choose. They also indicate that those choices differed more than once. *Polyglossia* was the norm of the day, but every chart-maker or workshop spoke it differently, even if the deviation was sometimes only minor.

The polyglot coastal names of Africa can be roughly divided into three groups: transliterations of local names (i.e. Arabic names or Arabic forms of names used in previous cultures); names given by visitors from the Catholic world or, occasionally, adaptations of local forms into the linguistic spectrum of the chart-makers and their sources; and borrowings from ancient sources, either directly or possibly through an Arabic intermediary. As my description of the content of each group indicates, the boundaries between them appear to have been fluid, and examples can be found on the boundaries between each pair of groups. A systematic linguistic analysis, combined with a register of the variants of such boundary cases in different languages and sources, is a desirable undertaking for future research.

The first group is by far the largest. The forms of transliteration suggest that in most cases these names were brought to the attention of the chart-makers – directly or indi-

[4] Patrick GAUTIER DALCHE, Carte marine et portulan au XII^e siècle. Le »Liber de Existencia Riveriarum et Forma Maris Nostri Mediterranei«, Rome 1995 (Collection de l'École française de Rome, 203).

rectly – by people who had learned them in a spoken environment. In some cases, chart-makers may have contacted sailors, merchants, or other visitors to Africa directly. Several of them knew some Arabic, at least as elements of the *lingua franca* that is said to have emerged from the twelfth century[5]. Portolan chart-makers, in contrast, often did not know Arabic, with the exception of at least one of the Jewish chart-makers in Majorca and one Jewish emigrant to Alexandria who moved on to Safad. A good example of the occasional presence of Arabic on portolan charts is the pairing »malbe saline« on the earliest extant specimen (Pisa chart, late thirteenth century). »Saline« translates »malbe«, which is the result of a small spelling mistake of an Arabic word for saline, namely »malḥā'«[6]. In most cases, however, the portolan chart-makers would have learned the names from written sources, such as lists compiled by sailors, like those mentioned in the »Liber de existencia riveriarum«. Other possible written sources for Arabic place names are *portolani*: texts which enumerate sequences of ports and landmarks along various parts of the Mediterranean coast and give other useful information for sailing, or books such as the »Liber de existencia riveriarum« itself. Many of the transliterated Arabic place names given in this work written in Latin for an anonymous canon in Pisa – and thus for a member of the clerical written culture – can be found again, a century and more later, on the oldest extant portolan charts[7].

A fascinating, but so far unresolved problem concerns the relationship of these transliterations to Arabic written and cartographic sources. One of the place names on fourteenth-century and later portolan charts, namely »Bizerte/a« or »bi/eserti«, cannot have been acquired orally[8]. The Arabic form of a Latin version of an ancient name is »Banzart/d«, written »B-N-Z-R-T/D«[9]. While the first vowel would have been unemphasized, it is very unlikely that the consonant »n« would have been suppressed in the local pronunciation[10]. Mistaking »n« for »i«, however, is very easy to do when confronted with a written form of the Arabic name, because of the similarity of the letters. Diacritical points are often either lacking, misplaced, or already confounded by an Arabic copyist. The existence of »benzart« on two portolan charts by Mecia de

5 Jocelyne DAKHLIA, Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée, Arles 2009.

6 Hans WEHR, Dictionary of Modern Written Arabic, Ithaca [4]1994, p. 1080.

7 PUJADES I BATALLER, Les cartes portolanes (as in n. 3), DVD, Paris, BnF, Rés. Ge. 1118 (Pisa Chart).

8 Examples are the Pisa Chart, the Cortona Chart, an anonymous Genoese chart (according to Pujades i Bataller, from the first quarter of the fourteenth century), and many others. PUJADES I BATALLER, Les cartes portolanes (as in n. 3), DVD, Paris, BnF, Rés. Ge. 1118 (Pisa Chart); Cortona, AE, port 105 (Cortona Chart); Florence, BR, MS 3827 (anonymous Genoese chart).

9 Bizerta is not located in exactly the same place as the ancient city. See al-Idrīsī, Opus geographicum, ed. Alessio BOMBACI, Umberto RIZZITANO, Roberto RUBINACCI, Laura VECCIA VAGLIERI, 9 vols., Naples, Rome 1970–1976, p. 300; Géographie d'Aboulféda, ed. Joseph REINAUD, William MacGuckin DE SLANE, Paris 1840, p. 132. This includes a case of switched diacritical points, since Abū 'l-Fidā wrote: »N-B-Z-R-T wa qīla B-N-Z-R-T«.

10 Alfred NICOLAS, Dictionnaire arabe-français, idiome tunisien, Tunis 1938; Alfred-Louis de PREMARE et al., Langue et culture marocaines. Dictionnaire arabe-français, 12 vols., Paris 1993–1999; Jihane MADOUNI-LA PEYRE, Dictionnaire arabe algérien-français. Algérie de l'Ouest, Paris 2003.

Viladestes (1413, 1423) confirms such an interpretation[11]. Another name on fourteenth-century portolan charts, »Tolometa«, for ancient Ptolemais in the Pentapolis region of ancient Cyrenaica, might at a first glance also have taken its form from an Arabic written source, since several Arabic authors of geographical texts, tables, and maps included this ancient name as »Ṭulmayṯa«[12]. The shift in the letters u/o, ay/e, and ṯ/t seem to point, however, to a spoken context of origin for »Tolometa«. Generally, the impact of written Arabic sources, whether books or maps, appears to have been negligible in the case of North African coastal names on portolan charts of the late thirteenth and early fourteenth centuries.

The second group – names given by foreign visitors from the northern Mediterranean to places or landmarks on the African coast – contains the second largest number of names. In a few cases, ancient localities such as »Apollonia« (again in the Pentapolis region) may have received an Italian name, since Bellermann in the »Handbook of Biblical Literature« identifies it with »Bon Andrea«[13]. Kretschmer, however, believed it to have received an Arabic name, »Marsā Sūṣa«, the immediate neighbour of Bon Andrea on the portolan charts[14]. Other place names (such as »luc(h)o«/»luso«/»luzu«) and in particular names of landmarks (such as »cauo de rosa«, »cauo de tre forche«, and »punta d' sabia«) seem to come from the same linguistic environment as »Bon Andrea«. The issue of *polyglossia* becomes even more complex when we realize that names similar in spelling to these Italian forms can also be found at times in Arabic texts or maps. Al-Idrīsī, for instance, lists »Lukka« or »al-Bundarīya«, while »punta de sabia«/»punto de sablo« (point of sand) might be a variant of »Ṣabīḥ«[15]. The stable presence of »sabia«/»sabbia«/»sablo« on the analysed charts may point to a case of semantic adaptation.

The third group contains only a small number of names that were used or newly introduced in Ptolemaic or Roman Antiquity and that have not so far been found in Arabic geographies or maps, either as place names or at all: »bernic(h)o/e«, »tripuli veteri/veio/ve(c)chio«, »affregua/af(f)ric(h)a«, »capula/capu/ol(l)ia«, and »sarabio/sarabio/un« (and other spellings). They can already be found in the »Liber de existencia riveriarum« and were perhaps present in even earlier Latin texts of elite culture[16]. On later maps, other borrowings from ancient sources are added, such as »Pentapolis«, »Ceutra« (Ceutria), »Une/m« (Una?; Kretschmer suggested identifying it as »Ḥunayn«

[11] PUJADES I BATALLER, Les cartes portolanes (as in n. 3), DVD, Partis, BnF, Rés. Ge. AA566 (1413); Florence, BML, MS ASHB 1802 (1423).

[12] KAMAL, Monumenta (as in n. 3), vol. 5, p. 29, 199.

[13] Johann Joachim BELLERMANN, Handbuch der biblischen Literatur, vol. 4, Erfurt 1799, p. 366.

[14] Konrad KRETSCHMER, Die italienischen Portolane des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte der Kartographie und Nautik, Heidelberg 1962 (reprint of Berlin 1909), p. 675. The two neighbouring place names »bon andrea« and »marsa susa« are already present on the early fourteenth-century portolan charts. See PUJADES I BATALLER, Les cartes portolanes (as in n. 3), DVD, Cortona, AE, port. 105; Florence, BR, MS 3827.

[15] I thank Monicá Herreira Casais for pointing these cases out to me.

[16] GAUTIER DALCHE, Carte marine et portulan (as in n. 4), p. 83–98.

following Vesconte), »Regum« (Regium, for Hippo Regius [?]), and perhaps »Nvbia«[17]. Further names of ancient origin are »Sale«, »Sabrata«, »Sigda«, »Rosfa«, and »Tebursuk«. It is not always clear, however, whether their presence on the charts was the result of studying Latin texts or of oral information going back to encounters along the southern Mediterranean littoral, since the forms on the charts are not the original Greek, Latin, Numidian, Phoenician, or other names (»Sala«, »Sabratha«, »Ausigda«/»Rusigda«, »Ruspe«, »Thubursicum Bure«)[18]. The varying numbers of such derivatives from ancient place names and their rather irregular appearance and distribution along the North African coast speak against a systematic extraction of literary sources of ancient origin by a highly educated reader. Instead, they suggest a repeated addition of singular names from literary sources or maps to a set of names already of mixed origin. The comparison of the names of the early charts, in particular those of the Pisan chart, the Cortona chart, and Dalorto's and Dulcert's charts, with the toponyms in the »Liber de existencia riveriarum« (see Table) leaves little doubt that the nucleus of geographical names of mixed origin was closely related to that compiled by the author of the »Liber de existencia riveriarum« in his book.

TABLE

Arabic and ancient place names in the »Liber de existencia riveriarum« and three early portolan charts:

Liber de existencia[19]	Pisan chart[20] (before 1300)	Cortona chart[21] (ca. 1300)	Dalorto's chart[22] (1330)
Spartelli			spartello
Tangia			
Cassar		Cassar	Casara
Septi	ceuta		Septa
Gumere	Gomera		Gomera
Cercel	cercen		
Cudie	alcudia		
Melile	milleli		

[17] Kretschmer, Die italienischen Portolane des Mittelalters (as in n. 14), p. 676, 678–679, 682; Pujades i Bataller, Les cartes portolanes (as in n. 3), DVD, Venice, MC, port. 40, Anonymous Venetian (A. de Virga).

[18] Alfred Stückelberger, Gerd Grasshoff (eds.), Ptolemaios. Handbuch der Geographie (Griechisch–Deutsch), 2 vols., Basel 2006, vol. 1, p. 401, 407, 417.

[19] Gautier Dalche, Carte marine et portulan (as in n. 4), p. 116–124.

[20] Kamal, Monumenta (as in n. 3), vol. 5, p. 114–115, plate 1136. Damage and faded ink have obscured or rendered illegible some of the other names on the chart.

[21] Pujades i Bataller, Les cartes portolanes, (as in n. 3), DVD, Cortona, AE, port. 105. This chart has also sustained damage and thus may have lost names.

[22] Pujades i Bataller, Les cartes portolanes, (as in n. 3), DVD, Florence, Corsini Collection.

Flumen Muluhie (?)			Flu muhuina (?)
Tunissi			Ras simiet (sic)
Brisci	brisca		Brisca
Bathal flumen, mons			
Tetelesse			
Zafron	Zaffon	Çafon	Zafom
Insula Gerbe	Gerbi		
Bugea	Bugea	Bugea	Buzea
Gibelrachmen	Cauo de Gibel	capo de sibirame (sic)	Giberamel
Petra harabi	Petra de l uarabo (?)	petra de arabo	Petra de larabo
Bona		Bona	Bona
Cauo rosse/russe	Tigi (?) rosa	Capo de rosa	Cauo de rosa
Raselgibel	Bona	Rassgibe’	Rasa giber
Nvbia (city)	rasagibele	Tunisi	Tunicim
Cauo bovis	tunissy		
Affrica (city)	nvbia	Affregua	
Sinus Monasteriorum	Cauo bos		monisteria
Susa	Africa		Affrica
Cherchinia	Izula de Gerbe		
Sinus Caps		Capis	Capise
Tripoli Barbarie	(Tripoli) de barbaria	T’puli	Tripoli barbarie
Rascareni		Rasa sara	Millel
Bernechia		Bernico	bernicho
Rasuthen	Cauo de rasa usem	Tolometa	Toimeta (sic)
Barcha		Rassausen	Capo de rasausem
Montes Barchi			
Rasaltin			
Bonandrea	bonandrea	Bonad’a	bonandrea
Berenice (quote from Honorius)			
Ptolomadis (sic) (quote from Honorius)			
Pentapolis (quote from Honorius)			

The naming of regions in Africa shows a similarly mixed approach to that discussed for the coastal names. Naming African regions was not, however, a necessary ingredient even of adorned charts. Anonymous charts from the Cresques workshop, for instance, or Angelino Dulcert’s chart of 1339, show very few or even no names at all. Those who ascribed names to parts of Africa chose from among ancient and Arabic names. Italian chart-makers had a greater preference for the former, but also used the latter.

Portolan chart-makers from Majorca, in particular Jewish ones, privileged transliterations of Arabic names, on one occasion adding a transliteration of a Hebrew term (»hasahra«)[23]. None of the chart-makers gave Arabic names to regions on the Mediterranean coast, except for the rare case of *masr* (Egypt). Contemporary Arabic societies of northern Africa and their geographical literature were by and large ignored in both medieval Italian and Catalan portolan charts. This is all the more remarkable since Pisan, Genoese, Venetian, and Catalan merchants had traded there since the twelfth or thirteenth century. Naming African regions thus did not serve merely to emphasize the chart-makers' familiarity with ancient or Arabic knowledge. It also hid the North African trading partners and their political spaces.

This mixture of names supports Gautier Dalché's hypothesis of a shared space of knowledge as far as geographical terminology is concerned. Its fluidity documents repeated access to oral as well as written sources of information, both in Italy (primarily in Venice) and at Ciutat de Mallorca, as the main centres of portolan chart-making in the fourteenth century.

THE VISUALIZATION OF PHYSICAL OBJECTS AND RULERS

In addition to the presence of names from ancient and medieval sources, the charts depict geographical objects in a variety of ways, most of them pointing to the usage of books or maps. This visualization of geographical objects rests on three major map-making traditions: medieval Latin world maps and both Byzantine and Arabic world and regional maps. The first tradition is represented by the way in which the Tigris and the Euphrates and their physical as well as cultural environments are depicted in all fourteenth-century charts that I have studied, except that by Carignano. The complex image of the Tigris and the Euphrates builds on the rivers' depiction in world maps adorning Orosius' »Historiae«, Isidore's »Etymologiae«, and Honorius Augustodunensis' »Imago Mundi«[24].

The indebtedness of the charts to Byzantine maps of Ptolemy's »Geography« is evident in the complex image of the Don, Volga, and Chesinos (a non-existent river flowing into the Baltic Sea and originating in the same source lake as the Don and the Volga), as well as the depiction of the Dnepr with its delta and mountainous source region. These two portraits coincide in many elements, including the non-existent parts, with their representation in thirteenth- and fourteenth-century Byzantine manuscripts of the »Geography«. It also seems possible that one or two versions of the representation of

[23] PUJADES I BATALLER, Les cartes portolanes, (as in n. 3), DVD, Paris, BnF, MS Espagnol 30 (Catalan Atlas), tablet 3.

[24] David WOODWARD, Medieval »Mappaemundi«, in: John Brian HARLEY, David WOODWARD (eds.), The History of Cartography, vol. 1: Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean, Chicago, London 1987, p. 286–370; Konrad MILLER, Mappae mundi. Die ältesten Weltkarten, Bd. II: Atlas von 16 Lichtdruck-Tafeln, Stuttgart ^{2}1897, Tables 10–11, 13, 15.

the Atlas Mountains in fourteenth-century portolan charts took their inspiration from the same cartographic culture.

Arabic cartographic images have long been recognized as influential in the making of portolan charts and world maps during the fourteenth and fifteenth centuries. They include variants of the representation of the Atlas Mountains; a form of the sources of the Nile in the Moon Mountains as found, for instance, in an anonymous portolan chart of the early fifteenth century and the Estense world map of the same century; the form of the African continent on world maps surrounded by the ocean and stretching far to the east; and the representation of the so-called western Nile flowing into the Atlantic, including details about gold to be found in the region of Ganuya, its islands, and maybe also the animals living along its shores. The representation of the Caspian Sea on Vesconte's world map also belongs to this repertory, as do the forms of the Persian Gulf as a smooth oval, the depiction of the Baltic Sea far to the northeast, and perhaps the image of the non-existent pair of rivers linking the lakes Van and Urmia with the Persian Gulf. Traditionally, the circular world map found in manuscripts of al-Idrīsī's »Nuzhat al-muštāq« and some of their regional maps are considered as the most likely sources[25]. Since a very similar world map was found some years ago in a twelfth-century copy of a Fatimid geography, the possibility of a broader set of sources providing the chart-makers with inspiration needs to be considered[26].

The richness of this cultural mix is impressive, as is the variability of the elements found in individual portolan charts. While numerous chart-makers chose similar geographical objects to depict, as well as similar forms of representation, almost all complex images of geographical objects exist in two or more versions that do not directly depend on each other. This suggests that the chart-makers, while undoubtedly copying from one another, modified their sources and chose creatively from the available repertory. These choices confirm the existence of a shared cultural space that grew and diversified in this period. It no longer consisted only of words but now also comprised images and visual codes that needed to be learned. Other elements of this shared space, which I will not discuss here, are the coastal contours of the seas and the technical elements such as the wind rose and the scale.

In addition to new depictions of geographical objects, the charts and atlases contain two other types of visualizations that were shared with contemporary Islamic and Latin elite cultures. One concerns methods of representing words or numbers in tables. The other introduces the viewer to human figures and animals from other cultures across the Old World, and hence to politics, religion, custom, and commerce.

One of the forms in which tabulated knowledge was visualized in Arabic texts produced at courts and madrasas can be found in the centrepiece of several circular diagrams in atlases made by Pietro and Perrino Vesconte in Venice between 1318 and 1321. It contains a square table giving the position of the moon in the signs of the

[25] Carsten DRECOLL, Idrísí aus Sizilien. Der Einfluß eines arabischen Wissenschaftlers auf die Entwicklung der europäischen Geographie, Engelsbach 2000.

[26] Emilie SAVAGE-SMITH, Yossef RAPOPORT (eds.), The Book of Curiosities. A Critical Edition, fol. 27b–28a [3/2007], http://www.bodley.ox.ac.uk/bookofcuriosities (13/12/2011).

zodiac for each day and month of the year. The table was inscribed in three different writing directions. The header row and the left entry column present words and numbers horizontally, while the cells are filled along the two diagonals, alternating regularly between the two. The result is a visually appealing array of zigzag lines. To emphasize the artistic appeal and perhaps to improve didactic, mnemonic, or other functions of the device, the words are written in red and black alternately. The table is surrounded by floral, arabesque-like ornaments in two of Pietro Vesconte's atlases (1318, 1321) and one atlas signed by Perrino Vesconte (1321). The ornaments are coloured gold, while royal blue or mauve is used for their background[27].

The agreement in visualizing tabulated information between the two portolan chart-makers and Arabic scientific sources represents another facet of the shared cultural space. In all likelihood, the two Genoese portolan chart-makers appropriated this style from objects of Latin elite knowledge. A Latin text using the style and the content of the table in the Vesconte atlases is a translation of an anonymous Arabic text on astrology made by Gerard of Cremona in Toledo in the twelfth century[28]. An older cultural strand links this tabular format to the Greek manuscript Vatican, gr. 1291 of Ptolemy's »Handy Tables«, copied around 800[29]. Moreover, it had already appeared in ancient Aramaic and Greek texts of Babylonian and Egyptian background used for predicting the impact of thunder depending on lunar positions in the zodiacal signs[30]. Thus, the shared space of portolan charts possesses considerable depth in some instances. This depth enabled its broad horizontal extension linking the Vescontes with astrologers, diviners, chart-makers, and monks in Catholic societies as well as astrologers, diviners, physicians, philologists, and philosophers from Islamic societies across religious boundaries[31].

The embellishment of the table in the Vesconte atlases with gold, royal blue, mauve, and arabesque-type ornaments emphasizes their luxurious formats. In one case (Venice, Museo Correr, Portolano 28), the cover has been described as inlayed in ivory and wood with many small geometrical ornaments in forms of stars and rhombi[32]. Such a description invokes geometrical decorations often found in Arabic architecture and

[27] PUJADES I BATALLER, Les cartes portolanes, (as in n. 3), DVD, Venice, MC port. 28; Lyon, BM, MS 175; Zürich, ZB R.P. 4.

[28] Alfeal secundum motum Lune, MS Paris, BnF, Lat. 9335, fol. 33a (the only known extant copy dates from the thirteenth century). I thank David Juste (Erlangen) for this information.

[29] I thank Alexander Jones (New York) for pointing this out to me and providing me with a copy of the table.

[30] Catalogus codicum astrologorum Graecorum (CCAG), vol. VIII, 3: Codices Parisini, ed. Pierre BOUDREAUX, Brussels 1912, p. 195–197; Jonas C. GREENFIELD, Michael SOKOLOFF, An Astrological Text from Qumran (4Q318) and Reflections on Some Zodiacal Names, in: Revue de Qumran 16 (1995), p. 519; Michael Owen WISE, Thunder in Gemini. An Aramaic Brontologion (4Q318) from Qumran, in: ID., Thunder in Gemini and Other Essays on the History, Language and Literature of Second Temple Palestine, Sheffield 1994, p. 13–50, 32–33.

[31] Emilie SAVAGE-SMITH, Ibn Baklarish in the Arabic Tradition of Synonymatic Texts and Tabular Presentations, in: Charles BURNETT (ed.), Ibn Baklarish's Book of Simples. Medical Remedies Between Three Faiths in Twelfth-century Spain, London, New York 2008, p. 113–132.

[32] Petro VESCONTE, Seekarten, Mit einem Geleitwort von Otto MAZAL, Einführung von Lelio PAGANIA, Würzburg 1977, p. 20.

book art. Thus, these embellishments might indicate – like the table – a further broadening of the shared cultural space from names and visual knowledge to aesthetic forms. The decorations are only found, however, on a small part of the surface of the wooden book cover[33]. They show a parentage in Islamic forms while at the same time being clearly transformed and localized, thus rendering the forms more familiar.

Further elements of art forms from the shared cultural space are saints in Byzantine style in the four corners of the charts in the Vesconte atlases and images on the Catalan Atlas that are derived from models found in Arabic, Ilkhanid, and post-Ilkhanid miniature-painting, glass, metal-ware, and ceramics[34]. Contemporary political information is first visible in Dulcert's chart of 1339. The Catalan Atlas not only extends the geographical scope of the territory mapped in portolan charts, but its makers used the opportunity to modernize Dulcert's information about the ruler of the Golden Horde by replacing Uzbeg Khan (ruled 1313–1341) with Janibeg (ruled 1342–1357). They depicted their knowledge of the centres of Muslim dynasties, as well as their world view, according to which almost all of Asia and Africa was ruled by such dynasties. This new visibility of ›politics‹ may reflect the impact that royal and urban patronage had had on the production of adorned portolan charts during the fourteenth century. It certainly reflects the availability of specific knowledge about the Golden Horde in Genoa and on Majorca.

The Cresques also modernized the visual representation of politics, choosing their artistic models from western Asian Islamic societies[35]. Their workshop, or its source, had access not only to one art object but to many. These craftsmen encountered both earlier Arabic artistic styles and also newly developed trends in miniature painting from east of the Tigris. They copied them in an imaginative, decontextualizing style: they made Mongol rulers look like Fatimid Arabic scholars holding Valois-type sceptres; the Turkish sultan resembles a Mongol warrior with a mace seated on the blank ground, not on a royal cushion or furniture. Thus none of them represent genuine princes according to the codes of Persianate art. It is possible that the reshuffling of dresses, postures, gestures, tools, hats, crowns, and hairstyles conveys the same political message that Marino Sanudo (d. 1338) had put forward some fifty years earlier, which spoke of the dangers that the ›Turks‹ presented to the Catholic world and of the possibilities of cooperating with the Mongol rulers of Iran and their successors[36]. The scholarly appearance of the rulers of Saray and Tabriz may therefore be the result of an intentionally creative act, a means to bring to mind the highly appreciated Arabic elite

33 A second atlas by Vesconte is also bound between two wooden plates, one of which shows similar, if less extensive, inlay work. PUJADES I BATALLER, Les cartes portolanes, DVD (as in n. 3), Lyon, BM, MS 175, plate 10.

34 Sonja BRENTJES, Revisiting Catalan Portolan Charts. Do They Contain Elements of Asian Provenance?, in: Philippe FORÊT, Andreas KAPLONY (eds.), The Journey of Maps and Images on the Silk Road, Leiden, Boston 2008 (Brill's Inner Asian Library, 21), p. 181–201; Hermann Julius HERMANN, Die italienischen Handschriften der Dugento und Trecento, Wien 1928, p. 32.

35 BRENTJES, Revisiting Catalan Portolan Charts (as in n. 34).

36 Marino SANUTO, Liber Secretorum fidelium crucis, Gesta Dei per Francos, J. BONGARS (ed.), 2 vols., Hanover 1611; reprinted with introduction by Joshua PRAWER, Toronto 1972.

knowledge. The decoration of the garb and headdresses alludes to the elegance and opulence of Islamic cultures coveted at Catholic courts along the northern Mediterranean.

ARAB-INDIAN NUMERALS IN DIAGRAMS AND TABLES

In addition to words and pictures from several different cultures, fourteenth-century portolan chart-makers worked with both Roman and Arab-Indian numerals. In one of his two atlases produced in 1318, presumably in Venice, Pietro Vesconte almost exclusively used Arab-Indian numerals for indicating the days of a month. The only instances of Roman numerals are the first three days of the month and the date given below one of the table's borders. In two cases, a common fraction with a fraction stroke and Arabic numerals, namely one half, can be found[37]. There is, however, no systematic study available of the vernacular usage of Arab-Indian integers or common fractions in the early fourteenth century. All that can be said with certainty is that their use remained exceptional in the entire output of Pietro and Perrino Vesconte.

Abraham Cresques chose a different approach, apparently more typical of the fourteenth century. He mixed Roman and Arab-Indian numerals in his splendid diagrammatic display of elementary astronomical, astrological, and numerical knowledge. In addition to text, the first and second panels of the Catalan Atlas contain five diagrams and a few purely artistic illustrations. The square table is arranged in the form of the zigzag sequences encountered in the Vesconte atlases. The days of the month are numbered in Roman numerals. Arab-Indian and Roman numerals are used alternately in the circular diagrams, which are more elaborate in both content and artistic execution than those in the Vesconte atlases. The most elaborate of the circular diagrams follows the spatial partition as well as the corner art of the Vescontes' charts.

The Cresques clearly shared numerical and artistic elements with chart-makers working in northern Italy, but they also went beyond them. Further elements of Arabic provenance are the lunar mansions named in Latin transliterations of Arabic terms and an isolated reference to eastern Iranian astrological iconography in the image of Sagittarius, who is shown with a lower body that is clearly not a horse and possibly a snake or a dragon, shooting backwards at something that could be the dragon's head. The Cresques' transliterations of Arabic names for the lunar mansions are independent of those that had been available on the Iberian Peninsula since the tenth century, when a number of Arabic and a few Hebrew astrological texts had been translated into Latin[38]. It is unclear whether the Cresques appropriated the names from an Italian, Catalan, Castilian, or Latin source and whether their source was a book or a man with some

[37] Oral communication from Menso FOLKERTS (Munich); PUJADES I BATALLER, Les Cartes Portolanes, (as in n. 3), DVD, Venice, MC, port. 28; Lyon, BM, MS 175; Zürich, R.P. 4; Paris, BnF, MS Espagnol 30 (Catalan Atlas).

[38] David JUSTE, Les Alchandreana primitifs. Étude sur les plus anciens traités astrologiques latins d'origine arabe (X^e siècle), Leiden 2009, p. 657–665.

knowledge of Arabic. Some transliterations, such as *batn al-hut* (*baṭn al-ḥūṭ*) may speak in favour of the latter, while others, such as *faramucher* (*farġ mu'āḫir*), indicate a textual source[39]. Some aspects might point to Ibn ar-Riǧāl's book on astrology, translated by John of Seville under the title »Libri de iudiciis astrorum«[40]. Meanwhile, the similarity of Sagittarius to eastern Iranian astrological imagery suggests the availability of further Persianate artwork, in particular metalwork, in the Cresques' workshop, for the simple reason that the iconography of Sagittarius in Arabic as well as in Latin scientific literature differs clearly from the one described, and follows ancient Greek precedence.

CONCLUSIONS

Medieval portolan chart-makers did not take a rigid stance towards empirical versus literary or professional as opposed to elite knowledge. Since, to the best of my knowledge, there is no document known in which a portolan chart-maker reflects on his working practice and his criteria for choosing between alternative forms of information, such a judgement is wholly based on the character of their products. These products speak in several languages, linguistically and pictorially. They keep most of the words from different languages unaltered once they were transcribed in Latin letters, except for scribal errors. They reflect the capability of their makers and readers to use a kind of pidgin representing Mediterranean physical as well as intellectual travel along and across several cultural boundaries. The atlases where folios can be turned over can afford to show different traditions sequentially, while those charts that were meant to be seen by themselves offer a single visual whole, hiding the different origins of their individual components.

The pictorial and verbal messages of adorned charts are often contradictory. They repeat beliefs about neighbours found in elite and popular literature, introduce both correct and fanciful information about faraway lands and peoples, and reassemble foreign visual codes to express their makers' or users' world views. Charts of the fourteenth and fifteenth centuries describe peaceful, bountiful lands throughout the Old World, generally using arms only as emblems (sixteenth-century charts, in contrast, depict the deadly quality of weapons and the enmity between different rulers, if they are filled with human figures). Most of the stories that medieval portolan charts tell take place outside the Mediterranean Catholic world, suggesting that the main attraction of ornamented charts lay in the North, South, and East. To sum up, medieval adorned portolan charts are highly complex, polyglot cultural products that bespeak the creativity of their makers and the curiosity of their users, as well as the complexities of cultural interaction in the Mediterranean.

[39] For a discussion of the content of the diagram, see Julio SAMSÓ, Joan CASANOVAS, Cosmografia, astrologia i calendario, in: L'Atlas Català de Cresques Abraham. Primera edició en el sis-cents aniversari de la seva realització, 1375–1975, Barcelona 1975, p. 23–36, esp. p. 30.

[40] I thank Paul Kunitzsch (Munich) for sharing with me his collection of medieval sources on lunar mansions.

RAPHAELA VEIT

Transferts scientifiques de l'Orient à l'Occident
Centres et acteurs en Italie médiévale (XI^e–XV^e siècle) dans le domaine de la médecine

Dans le sillage des conquêtes qui suivirent la mort du prophète Muḥammad (632), les musulmans prirent connaissance des traditions scientifiques des territoires nouvellement acquis. Les professionnels vivant dans ces régions de l'Empire byzantin ou de l'Empire sassanide, comme les médecins et les astrologues, se mirent au service de leurs nouveaux maîtres. Dans les bibliothèques grecques, syriennes, égyptiennes et perses, les Arabes découvrirent des trésors de connaissance qui furent progressivement traduits en arabe. Dans le domaine médical, les ouvrages de Galien et d'Hippocrate suscitèrent l'intérêt des chercheurs. Le médecin Ḥunayn b. Isḥāq (808–873/877), traducteur le plus célèbre du syriaque et du grec en arabe, prétendit avoir transmis 120 traités de Galien. Cette déclaration témoigne de l'importance de l'auteur grec pour les musulmans, déjà à cette époque. La langue arabe comme langue du Coran était la *lingua franca* du monde islamique et, ainsi, du monde scientifique, comme le latin en Europe au Moyen Âge et au début de l'époque moderne. Dès le IX^e siècle, la controverse commença autour de connaissances nouvellement acquises, ce qui conduisit à d'innombrables commentaires et finalement à des traités indépendants de la culture islamique[1].

À partir du XI^e siècle, des traités en langue arabe mais d'origine grecque ainsi que des traités rédigés par des spécialistes de l'écriture arabe furent de plus en plus traduits en latin. Dans les décennies et les siècles qui suivirent, ces versions latines de textes scientifiques en arabe trouvèrent réception au sein des nouvelles universités créées dès le XII^e siècle. En définitive, l'émergence d'une élite européenne qui se dessinait depuis le XII^e siècle fut établie dans une grande mesure autour des connaissances transmises par les textes arabes et le discours scientifique attenant[2].

Le transfert des connaissances d'Orient en Occident se déroula dans plusieurs régions de l'Occident latin. Il faut tout d'abord citer la péninsule Ibérique. En raison de sa situation géostratégique, musulmans, juifs et chrétiens s'y rencontrèrent, ce qui mena à l'échange de connaissances et à leur transfert en dépit de toute guerre. Le territoire actuel de l'Italie était aussi une de ces régions de transferts. C'est en effet en Italie que, pour la première fois, des traductions furent effectuées de l'arabe au latin à

[1] Manfred ULLMANN, Die Medizin im Islam, Leyde, Cologne 1970 (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten, Ergänzungsband, VI), p. 25–107; Danielle JACQUART, Françoise MICHEAU, La médecine arabe et l'Occident médiéval**,** Paris 1990, p. 13–54; Peter E. PORMANN, Emilie SAVAGE-SMITH, Medieval Islamic Medicine, Édimbourg 2007, p. 6–40.

[2] Ibid., p. 167–203.

une grande échelle et avec une rigueur scientifique. C'était aussi en Italie que les derniers efforts eurent lieu – autant dans le remaniement de traités déjà traduits que dans de nouvelles traductions – afin de mettre en lumière l'importance des sources arabes à côté des œuvres en langue grecque préférées par les humanistes à cette époque. Grâce à ces indications sommaires, un arc allant du mont Cassin, au sud-ouest, à Padoue et Venise, au nord-est se dessina du XI^e^ au XV^e^ siècle – et c'est cela que nous étudierons, tout en mettant l'accent sur la médecine.

Si nous nous interrogeons sur les acteurs des transferts culturels, il faut considérer leur contexte et leurs conditions de vie. Les conditions et les motivations, qui ne peuvent être ignorées lors de l'évaluation d'une traduction, varient en fonction d'acteurs et de lieux donnés. À titre d'exemple, je tiens à présenter ces questions autour de trois centres et autour de leurs acteurs: d'abord au monastère du Mont-Cassin au XI^e^ siècle, puis en Sicile aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, et enfin à Padoue et à Venise, surtout aux XV^e^ et XVI^e^ siècles. Le fait que nous allons parcourir le Moyen Âge du XI^e^ siècle à sa fin montre déjà que certaines régions furent plus importantes que d'autres en ce qui concerne le transfert culturel à différentes périodes.

MONASTÈRE DU MONT-CASSIN

Sous l'abbé Desiderius (1027–1087), futur pape Victor III, le monastère du Mont-Cassin se développa en un centre de science et d'érudition[3]. Il n'est donc pas surprenant que, dans les années 1070, un réfugié d'Afrique du Nord, venant très probablement avec des livres en arabe dans ses bagages, y fut accueilli et soutenu. Le moment et l'endroit où Constantin l'Africain – dont il est question désormais – apprit le latin n'est pas connu dans la mesure où nous ne sommes informés que très sommairement de sa vie[4].

Tous les facteurs indiquent que Constantin l'Africain naquit dans la communauté chrétienne de Carthage et qu'il fuit vers le sud de l'Italie au milieu du XI^e^ siècle en raison des invasions des tribus nomades. Son mouvement fut limité en Italie du Sud à des cercles ecclésiastiques, pour autant que nous le sachions; il travailla d'abord pour l'archevêque Alfan de Salerne, puis il fut moine, sous l'abbé Desiderius, au Mont-Cassin. Constantin traduisit des œuvres arabes cent ans avant le célèbre mouvement de traduction de Tolède. Il mérite donc d'être considéré comme le premier grand traducteur de traités arabes en latin. Constantin se concentra sur des œuvres médicales. Les

[3] Herbert BLOCH, Monte Cassino in the Middle Ages, vol. 1, Cambridge Mass. 1986, p. 102–104; Herbert E. J. COWDREY, The Age of Abbot Desiderius. Montecassino, the Papacy and the Normans in the Eleventh and Early Twelfth Centuries, Oxford 1983, p. 101.

[4] Anette HETTINGER, Zur Lebensgeschichte und zum Todesdatum des Constantinus Africanus, dans: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 46 (1990), p. 517–529; Raphaela VEIT, Quellenkundliches zu Leben und Werk von Constantinus Africanus, dans: Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters 59 (2003), p. 121–152.

conditions de vie au Mont-Cassin étaient si avantageuses qu'il put avoir un petit cercle de disciples[5].

Hormis les œuvres du Perse al-Maǧūsī (latinisé Haly Abbas) et du Syrien chrétien Ḥunayn b. Isḥāq, les travaux de traduction de Constantin furent clairement dominés par des auteurs du nord-ouest du monde islamique, comme Ibn ʿImrān, Isaac Israeli et Ibn al-Ǧazzār. Tous trois furent actifs aux IX^e^ et X^e^ siècles à la cour de Kairouan et se connaissaient les uns les autres par leurs rapports enseignant–étudiant[6].

En ce qui concerne sa méthode, Constantin ne produisit pas de traductions littérales. Au contraire, il réduisit de manière utile ses modèles arabes en supprimant des répétitions et des informations qui pouvaient clairement être situées dans l'espace islamique. En définitive, il est question dans ses versions de textes adaptés à une utilisation dans un contexte européen[7]. Étant donné que Constantin avait dissimulé l'origine arabo-islamique de ses traductions, il fut accusé de plagiat dès le Moyen Âge[8]. En fait, les seuls auteurs nommés explicitement dans ses traductions étaient le juif Isaac Israeli et le chrétien Ḥunayn b. Isḥāq, désigné par Constantin sous le nom latinisé Iohannitius et bien connu pour ses traductions du syriaque et du grec en arabe – comme nous l'avons déjà indiqué dans l'introduction. Pas un seul auteur musulman n'est mentionné dans une traduction de Constantin. Bien que la raison de la dissimulation des sources arabes par Constantin fût largement discutée, aucune explication concluante ne fut trouvée. Il est probable qu'il eut peur que la mise en évidence de l'origine islamique de ses textes n'empêchât leur acceptation dans l'Occident latin[9]. Dans la »Pantegni«, sa traduction latine de l'encyclopédie médicale d'Haly Abbas[10], il ne supprima pas seulement le nom d'Haly Abbas, mais il changea aussi un certain nombre de données dans la traduction

[5] JACQUART, MICHEAU, La médecine arabe (voir n. 1), p. 96–118.

[6] VEIT, Quellenkundliches (voir n. 4), p. 134–151.

[7] Raphaela VEIT, Das Buch der Fieber des Isaac Israeli und seine Bedeutung im lateinischen Westen. Ein Beitrag zur Rezeption arabischer Wissenschaft im Abendland, Stuttgart 2003 (Sudhoffs Archiv Beihefte, 51), p. 190–194.

[8] Charles BURNETT, Antioch as a Link between Arabic and Latin Culture in the Twelfth and Thirteenth Centuries, dans: Isabelle DRAELANTS, Anne TIHON, Baudouin VAN DEN ABEELE (dir.), Occident et Proche-Orient. Contacts scientifiques au temps des croisades, Turnhout 2000, p. 1–78, ici p. 4–19.

[9] Cela dit, nous devons constater effectivement par rapport à la »Pantegni«, la traduction de l'encyclopédie médicale d'Haly Abbas, que Constantin n'a pas supprimé toutes les références arabes dans son travail. Dans certains cas, il explique les transcriptions de mots et leur origine arabe. Cet aspect nécessite évidemment plus de recherches et une analyse textuelle plus détaillée. Voir Gotthard STROHMAIER, Constantine's Pseudo-Classical Terminology and its Survival, dans: Charles BURNETT, Danielle JACQUART (dir.), Constantine the African and ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Maǧūsī. The Pantegni and Related Texts, Leyde, New York, Cologne 1994, p. 90–98, ici p. 97–98.

[10] Quant à ce texte important voir ULLMANN, Medizin (voir n. 1), p. 140–146; ID., Islamic Medicine, Édimbourg 1978 (réimpr. 1997), p. 55–85; Fuat SEZGIN, Geschichte des arabischen Schrifttums, vol. 3: Medizin, Pharmazie, Zoologie, Tierheilkunde bis ca. 430 H., Leyde 1970, p. 320–322; Lutz RICHTER-BERNBURG, ʿAlī b. al-ʿAbbās al-Majūsī, dans: Encyclopaedia Iranica, vol. 1, Londres 1983, p. 837–838.

du prologue, ce qui conduisit au malentendu, parmi les lecteurs de la version latine, d'après lequel Constantin serait l'auteur de l'œuvre et non seulement son traducteur[11].

Dans son travail, nous ne rencontrons pas uniquement des réductions et des omissions: dans la »Pantegni«, qui se compose d'une partie théorique et d'une partie pratique (»Practica«), il apparaît clairement que, bien que de grandes parties de la »Practica« se rapprochent thématiquement de leurs modèles arabes, le texte latin ne présente cependant rien du texte modèle arabe. Apparemment des parties entières de la »Practica Pantegni« que Constantin et/ou ses collègues remplacèrent par des textes similaires ont été perdues. Nous possédons un rapport biographique de Constantin déclarant que des extraits de la »Pantegni« disparurent lors de son voyage d'Afrique du Nord vers l'Italie du Sud, lorsque son bateau traversa une tempête près du cap de Palinuro. Ce n'est pas le lieu de juger ici cette explication de la perte de certaines parties de la »Practica«. Ce qui est clair, au moins, c'est que ces parties n'existaient plus quand Constantin édita sa traduction[12].

La réputation de Constantin a certainement beaucoup souffert de ses méthodes de traduction, ses omissions, ses ajouts et la dissimulation de leurs origines. À l'époque médiévale, on l'accusa déjà de plagiat et de contrefaçon, et cette réputation ne le quitta plus jusqu'au début du XX^e^ siècle[13].

Toutefois, même si son travail de traduction fut intégré aux statuts des universités latines, il fut de plus en plus remplacé par les traductions de Tolède au cours du XIII^e^ siècle, y compris par le »Canon« d'Avicenne[14].

Étienne d'Antioche, natif de Pise, termina finalement, en 1127, une nouvelle traduction latine de l'œuvre d'Haly Abbas dans la principauté d'Antioche. Elle suivait plus ou moins mot à mot l'original arabe mais ne connut pas, dans l'Occident latin, un succès aussi important que celui de la »Pantegni«[15].

[11] Danielle JACQUART, Le sens donné par Constantin l'Africain à son œuvre: les chapitres introductifs en arabe et en latin, dans: BURNETT, JACQUART, Constantine the African (voir n. 9), p. 71–89.

[12] Monica H. GREEN, The Re-creation of Pantegni, Practica, book VIII, dans: BURNETT, JACQUART, Constantine the African (voir n. 9), p. 121–160, 157–160; Enrique MONTERO CARTELLE, Ana I. MARTÍN FERREIRA, Le De elephancia de Constantin l'Africain et ses rapports avec le Pantegni, dans: BURNETT, JACQUART, Constantine the African (voir n. 9), p. 233–246; Mary WACK, ʿAlī ibn al-ʿAbbās al-Maǧūsī and Constantine on Love, and the Evolution of the »Practica Pantegni«, dans: BURNETT, JACQUART, Constantine the African (voir n. 9), p. 161–202, ici p. 181–184; Raphaela VEIT, Al-Maǧūsī's Kitāb al-malakī and its Latin translation ascribed to Constantine the African: The Reconstruction of Pantegni, Practica, Liber III, dans: Arabic Sciences and Philosophy 2000 (16), p. 133–168. EAD., Le Liber aureus de Iohannes Afflacius et ses rapports avec d'autres textes salernitains, dans: Danielle JACQUART, Agostino PARAVICINI BAGLIANI (dir.), La Scuola Medica Salernitana. Gli autori e i testi, Florence 2007 (Edizione Nazionale »La Scuola Medica Salernitana«, 1), p. 447–464; EAD., Abbas HALY, Constantine the African, and Stephen of Antioch – the Latin Translations of the Kitāb al-malakī (Royal Book); dans: European Review, à paraître.

[13] VEIT, Das Buch (voir n. 7), p. 32–35.

[14] Ibid., p. 236–237; JACQUART, MICHEAU, La médecine arabe (voir n. 1), p. 167–203.

[15] BURNETT, Antioch as a Link (voir n. 8), p. 4–19.

SICILE

La Sicile avait également acquis au XII^e^ siècle, sous le règne de Roger II (1130–1154), la réputation de médiateur interculturel. La dynastie normande au pouvoir traitait avec beaucoup de tolérance les populations grecques et arabes de l'île, et se montrait fascinée par la vie byzantine et orientale, ce qui se reflétait non seulement par une administration plurilingue, mais surtout au niveau de l'architecture[16]. Cependant, en tant que lieu de transfert de connaissances des Arabes aux Latins, la Sicile ne joua à l'époque qu'un rôle secondaire. Les savants arabes étaient spécialistes en poésie, en astronomie, et, plus particulièrement, en géographie – on peut citer ici le célèbre al-Idrīsī qui conçut une carte du monde sur ordre de Roger II[17]. Sous les deux rois, Guillaume I^er^ dit le Mauvais et Guillaume II dit le Bon, l'*amiratus* Eugenius, l'un des plus puissants hommes d'État et connaisseur du grec, de l'arabe et du latin, présenta à côté de ses traductions latines du grec au moins une traduction latine de l'arabe, à savoir le »Traité d'optique« de Ptolémée[18]. Les œuvres de médecine ne jouaient pourtant à cette époque aucun rôle.

Au XIII^e^ siècle, sous le règne de Frédéric II de Hohenstaufen (1211–1250), la Sicile devint de nouveau le centre de la culture et du partage des connaissances – du moins de la recherche traditionnelle. L'empereur Frédéric II, petit-fils du roi Roger II, et appelé plus tard par ses contemporains »stupor mundi« (la merveille du monde), était très instruit, parlait plusieurs langues, et se révéla un grand mécène des sciences. Cependant, David Abulafia démontra de manière convaincante, dans sa biographie de Frédéric II, qu'il n'y avait pas vraiment beaucoup de diversité culturelle à la cour de Frédéric II: l'élément islamique était réduit principalement à la garde personnelle de l'empereur, la présence grecque à sa cour était numériquement comptable[19]. L'image de Frédéric II comme chef interculturel est influencée essentiellement par le fait qu'il entretint une correspondance intense avec les dirigeants musulmans et qu'il reprit des cours orientales une culture de fauconnerie très soignée qu'il chercha à étudier et à développer. Son ouvrage intitulé »Livre du Faucon« ou, plus exactement, »De arte avibus cum venandi« (De l'art de la chasse avec des oiseaux), qui contenait des instructions sur la façon de tenir les oiseaux et plus de 900 illustrations, était une nouveauté[20]. Comme base pour ce »Livre du Faucon«, il employa un résumé de la biologie

[16] Hubert HOUBEN, Roger II. von Sizilien. Herrscher zwischen Orient und Okzident, Darmstadt 1997, p. 104–168.

[17] Ibid., p. 108–110; Jean-Charles DUCÈNE, Poland and the Central Europe in the Uns al-muhağ by Al-Idrīsī, dans: Rocznik Orientalistyczny 61 (2008), p. 5–30.

[18] Evelyn JAMISON, Admiral Eugenius of Sicily. His Life and Work and the Authorship of the Epistola ad Petrum and the Historia Hugonis Falcandi Siculi, Londres 1957; HOUBEN, Roger II. (voir n. 16), p. 105, 153.

[19] David ABULAFIA, Friedrich II. von Hohenstaufen. Herrscher zwischen den Kulturen, Berlin 1991, p. 271–274.

[20] Stefan GEORGES, Das zweite Falkenbuch Kaiser Friedrichs II. Quellen. Entstehung, Überlieferung und Rezeption des Moamin. Mit einer Edition der lateinischen Überlieferung, Berlin 2008 (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 27); Dorothea WALZ, Carl A. WILLEMSEN (dir.), Das Falkenbuch Friedrichs II.: Cod. Pal. Lat. 1071 der Biblioteca Apostolica Vaticana, Darm-

d'Avicenne que son astrologue de cour, Michael Scot, avait traduit pour lui de l'arabe en latin. La renommée littéraire de Scot se fondait cependant moins sur son travail à la cour de Palerme que sur ses traductions latines des commentaires d'Averroès concernant Aristote, très probablement déjà constituées avant son arrivée en Sicile[21]. Parmi le peu de traducteurs et interprètes juifs présents à la cour de Frédéric II, la famille d'Ibn Tibbon d'origine provençale est à nommer avant tout[22]. La médecine, cependant, ne joua qu'un rôle subalterne à la cour de Frédéric II.

Manfred I[er] de Sicile (1232–1266), fils de Frédéric II et temporairement reconnu comme successeur de son père, perpétua la tradition sicilienne en encourageant le transfert scientifique. Ce fut sur son ordre que la traduction latine du traité »taqwīm aṣ-ṣiḥḥa« (»Tacuinum sanitatis in medicina« [L'almanach de la santé]) fut effectuée par l'auteur irakien Ibn Buṭlān (m. 1038). Ce livre jouit de beaucoup de succès en Orient comme en Occident, il était déjà traduit en allemand au XV[e] siècle[23].

Avant de quitter la Sicile, il faut toutefois évoquer un autre souverain, Charles d'Anjou (1266–1285). Celui-ci conduisit, au XIII[e] siècle, la traduction latine de l'un des chefs-d'œuvre de la médecine arabe, le »kitāb al-ḥāwī« de Rhazès. Cette encyclopédie est connue en latin sous le nom de »Liber Continens«[24]. Son traducteur, le juif Faraǧ ben Sālim, connu aussi sous les noms Farragut ou Franchinus, ajouta à son ouvrage une liste de synonymes de simples médicaments, ce qui mena longtemps à croire que cette liste appartenait à l'original arabe. Nous avons conservé des archives de Charles quelques détails sur la production de cette traduction et de son manuscrit d'origine, qui se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de France (ms. lat. 6912)[25]. Nous possédons le portrait de Faraǧ dans le manuscrit parisien: manifestement en reconnaissance de son traducteur, Charles d'Anjou ordonna que le portrait de Faraǧ fût peint à

stadt 2003; Johannes FRIED, Kaiser Friedrich II. als Jäger oder ein zweites Falkenbuch Kaiser Friedrichs II., Göttingen 1996 (Nachrichten der Göttinger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 4).

[21] ABULAFIA, Friedrich II. (voir n. 19), p. 274; Charles BURNETT, Master Theodore. Frederick II.'s Philosopher, dans: Federico II. e le nuove culture (Centro italiano di studi sull'Alto Mediaevo, atti del XXXI. convegno storico internazionale), Spoleto 1995, p. 225–285; Martin GRABMANN, Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie, dans: Gunther G. WOLF (dir.), Stupor mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen, Darmstadt 1966, p. 134–177.

[22] ABULAFIA, Friedrich II. (voir n. 19), p. 274.

[23] ULLMANN, Medizin (voir n. 1), p. 157–158; PORMANN, SAVAGE-SMITH, Medieval Islamic Medicine (voir n. 1), p. 50, 68.

[24] ULLMANN, Medizin (voir n. 1), p. 131; Klaus-Dietrich FISCHER, Ursula WEISSER, Das Vorwort zur lateinischen Übersetzung von Rhazes' Liber Continens (1282), dans: Medieval History Journal 21 (1986), p. 211–241; Jean DUNBABIN, Charles I of Anjou. Power, Kingship and State-Making in Thirteenth-Century Europe, Harlow, Essex 1998, p. 222–223; Raphaela VEIT, Charles I of Anjou as Initiator of the Liber Continens Translation. Patronage Between Foreign Affairs and Medical Interest (TTT Workshop Montreal, April 2010), à paraître.

[25] Willy COHN, Jüdische Übersetzer am Hofe Karls I. von Anjou, Königs von Sizilien (1266–1285), dans: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 43 (1935), p. 246–260 (réimpr. dans: ID., Juden und Staufer in Unteritalien und Sizilien, Aalen 1978, p. 50–64; FISCHER, WEISSER, Vorwort (voir n. 24), p. 219; François AVRIL, Manuscrits enluminés d'origine italienne, vol. 2, Paris 1984, p. 157–159.

côté du sien par l'un des plus célèbres enlumineurs du temps, Giovanni du Mont-Cassin. Outre les travaux de Rhazès, Faraǧ traduisit également en latin d'autres œuvres médicales plus courtes: le traité »De expositionibus vocabulorum seu sinonimorum simplicis medicine« a été probablement ajouté à sa traduction du »Liber Continens« sous la forme d'une liste. De plus, il produisit la traduction latine d'un ouvrage d'hygiène, le »taqwīm al-abdān fī tadbīr al-insān« (»Dispositio corporum de constitutione hominis« ou »Tacuin agritudinum« [L'almanach des parties du corps pour le traitement des hommes]), écrit par Ibn Ǧazla, un médecin de Bagdad du XI^e^ siècle; il existe aussi une traduction allemande du XV^e^ siècle de ce traité médical influencé par le domaine de l'astronomie[26].

La principale raison qui explique le caractère relativement mineur de l'impact du travail de traduction en Sicile par rapport à l'Espagne réside probablement dans le fait que ce travail était limité à la cour royale où elle ne bénéficiait pas d'une adhésion suffisamment large[27]. Dans ce contexte, il ne faut pas oublier que la Sicile ne fut jamais un centre d'enseignement islamique, comme nous en avons rencontré par exemple dans les cours des califes de Cordoue et du Caire. Ainsi, l'Espagne de la *Reconquista* pouvait compter sur une base de connaissances arabes beaucoup plus importante, une base comme il n'en avait jamais existé en Sicile.

PADOUE/VENISE

C'est à Padoue que, dès 1218, l'on fit traduire en latin, par le »Canonicus Salio«, un livre de la Nativité. Le document avait été rédigé au IX^e^ siècle par le médecin et astrologue persan Albubather[28]. C'est là aussi que, un peu plus tard, mais toujours au XIII^e^ siècle, furent traduits les ouvrages médicaux d'Averroès et d'Ibn Zuhr. Le traducteur, Jacob Bonacosa, est connu pour être le premier juif de la communauté hébraïque de Padoue[29]. Il fallut cependant attendre le XV^e^ siècle pour voir la médecine scientifique prendre un essor important. L'annexion de la ville par la république de Venise en 1404 est considérée comme ayant favorisé cet essor, car cela donna à Padoue l'accès à l'Est, et lui permit de faire l'acquisition de manuscrits gréco-arabes sur les sciences[30].

En ce qui concerne le »Canon« d'Avicenne, une nouvelle traduction datant du XV^e^ siècle et une correction de celle de Tolède, à situer toutes deux dans le contexte du

[26] ULLMANN, Medizin (voir n. 1), p. 160; PORMANN, SAVAGE-SMITH, Medieval Islamic medicine (voir n. 1), p. 68–69.
[27] HOUBEN, Roger II. (voir n. 16), p. 119.
[28] ULLMANN, Medizin (voir n. 1), p. 157–159; Moritz STEINSCHNEIDER, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, Vienne 1904–1905 (réimpr. Graz 1956), p. 75–76.
[29] Ibid., p. 8–9.
[30] Pour les études médicales au Moyen Âge, ses centres et sa signification, voir JACQUART, MICHEAU, La médecine arabe (voir n. 1), p. 169–203; Nancy G. SIRAISI, Die medizinische Fakultät, dans: Walter RÜEGG (dir.), Geschichte der Universität in Europa, vol. 1, Munich, 1993, p. 321–343, ici p. 324–328, 341–342.

savoir vénitien, doivent être évoquées ici. Les efforts visant à améliorer le niveau de langue du texte furent produits par deux médecins de Venise: Girolamo Ramusio et Andrea Alpago. Girolamo Ramusio (m. 1486) était le médecin du consulat vénitien à Damas. Il commença une nouvelle traduction du »Canon Liber I«, mais il mourut, en 1486, avant de terminer son projet. Cette nouvelle traduction de Ramusio nous est parvenue comme un autographe sous la forme d'un texte interlinéaire. Le manuscrit se trouve aujourd'hui à la Bibliothèque nationale de France (ms. arab. 2897)[31].

Le successeur de Ramusio est Andrea Alpago (m. 1522)[32]. Alpago, considéré comme l'un des derniers grands traducteurs d'arabe en latin, mérite une description un peu plus détaillée, étant donné que son travail sur le »Canon« devait devenir la version standard des éditions imprimées au début de l'époque moderne. Au tournant des XV^e^ et XVI^e^ siècles, Alpago vécut au consulat vénitien à Damas pendant une trentaine d'années. Il présentait un sentiment d'humanisme qui ne rejetait pas en bloc la tradition arabo-latine au profit des écrivains de l'Antiquité. Il s'efforçait au contraire de la poursuivre et de la cultiver en améliorant des traductions latines à partir des manuscrits arabes.

Alpago apprit l'arabe en Syrie et fut fasciné par l'environnement oriental. Apparemment, il ne travailla pas seulement en tant que médecin mais aussi en tant que marchand de tissus à son propre compte et comme informateur politique pour Venise. Il ne proposa aucune nouvelle traduction du »Canon«, mais il en corrigea l'ancienne, la version de Gérard de Crémone, avec l'aide de la version arabe, que l'on trouvait en Syrie sous la forme de manuscrits; peut-être connaissait-il aussi le manuscrit avec lequel Ramusio avait travaillé. En appendice, il rédigea une »Interpretatio Arabicorum Nominum«. Cette »Interpretatio« se compose de plus de 2050 termes (le nombre exact varie en fonction de l'édition). La plupart de ces entrées n'était que des transcriptions de mots arabes et leur traduction latine, principalement dans les domaines de la vie animale et végétale, dont il est question dans les deuxième et cinquième livres du »Canon«. Les données plus détaillées nous offrent un aperçu de la vie quotidienne en Syrie au temps d'Alpago, avec des informations sur les marchés, les caravanes et les produits. Cependant, on en apprend très peu sur la médecine orientale[33].

Alpago s'est éteint subitement en 1522 lors de la préparation de l'impression de l'édition du »Canon«. Son neveu Paolo imprima finalement cette œuvre en 1527 à Venise (L. A. Junta). D'autres éditions, avec des commentaires et des améliorations de savants italiens de la version d'Alpago, suivirent[34].

[31] Pour Ramusio voir Francesca LUCCHETTA, Girolamo Ramusio, dans: Quaderni per la storia dell'Università di Padova 15 (1982), p. 1–60; Danielle JACQUART, Arabisants du Moyen Âge et de la Renaissance: Jérôme Ramusio († 1486), correcteur de Gérard de Crémone († 1187), dans: Bibliothèque de l'École des Chartes 147 (1989), p. 399–415.

[32] Pour Alpago voir Francesca LUCCHETTA, Il medico e filosofo bellunese Andrea Alpago († 1522), traduttore di Avicenna. Profilo biografico. Padoue 1964 et aussi Raphaela VEIT, Der Arzt Andrea Alpago und sein medizinisches Umfeld im mamlukischen Syrien, dans: Miscellanea Mediaevalia 33 (2006), p. 305–316.

[33] Ibid., p. 308–312.

[34] Pour ces éditions voir Nancy G. SIRAISI, Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500, Princeton NJ 1987, p. 361–365.

Pour les nouvelles traductions du »Canon« au XVII^e siècle, nous devons quitter l'Europe du Sud et nous rendre dans les universités d'Europe du Nord. Mais cela dépasserait les limites régionales de cet exposé. Je tiens à indiquer un changement fondamental d'attitude face à ces traités médicaux en arabe: Ramusio et Alpago avaient plus ou moins appris l'arabe durant leur séjour en Syrie. Dans les universités situées au nord des Alpes, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle, les spécialistes des ›études classiques‹ avaient développé de nouvelles techniques d'édition, et l'étude des langues orientales connaissait un grand essor. Par conséquent, l'intérêt des chercheurs conduisit à l'apprentissage systématique des langues sémites et – dans ce contexte philologique et non médical – nous retrouvons une étude du »Canon« d'Avicenne[35].

CONCLUSION

Notre cheminement à travers le Moyen Âge italien à la recherche de traductions latines de l'arabe, de préférence dans le domaine de la médecine, a conduit aux conclusions suivantes:

1. Tout d'abord, il est clair que les régions et les motivations étaient plus ou moins importantes selon les époques. Grâce au soutien scientifique de l'abbé Desiderius, du Mont-Cassin, un véritable intérêt pour les traités arabes de médecine apportés du nord de l'Afrique par Constantin l'Africain est à observer. Cependant, il semble que Constantin se vit lui-même contraint de dissimuler l'arrière-plan islamique de ses traductions. Cent ans plus tard, il régnait en Sicile un climat totalement différent: tout en maintenant leur adhésion complète et leur loyauté à l'Église romaine, les souverains normands de Palerme encouragèrent un échange culturel intensif avec le patrimoine byzantin et islamique de l'île. La splendeur orientale et le style de vie influencèrent, comme nous l'avons évoqué, la vie de cour des souverains chrétiens de Palerme, jusqu'aux temps de Frédéric II. Le transfert scientifique en Sicile resta cependant, pour les raisons déjà citées, assez appréciable. Au cours du XV^e siècle, nous pouvons enfin constater, pour le nord-est de l'Italie, et surtout pour le territoire de Venise, le renouvellement de l'intérêt pour les œuvres arabes sur la médecine – cette fois avec un véritable intérêt pour le monde oriental et ses réalités. Avec les noms de Ramusio et d'Alpago, nous sommes déjà dans les prémices de la discipline de l'orientalisme qui devait se développer dans les siècles suivants – et aboutir à une baisse d'intérêt pour le contenu des traités arabes sur la médecine dans le cadre des innovations de l'époque moderne.

2. Puis, si nous examinons le milieu dans lequel les traductions ont été respectivement réalisées, nous devons d'abord prendre en compte le domaine ecclésiastique en rapport avec Constantin, puis le domaine de la cour en rapport avec la situation de la

[35] Raphaela VEIT, »Qui medicus bonus fieri vult practicus bonus necesse sit Avicennista«. Der Canon des Avicenna im Spannungsfeld von Medizin und Philologie, dans: Oliver AUGE, Cora DIETL (dir.), Universitas. Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Universität im Schnittpunkt wissenschaftlicher Disziplinen, Tübingen 2007, p. 215–226, ici p. 222–225.

Sicile, enfin le domaine universitaire en rapport avec Ramusio et Alpago: bien qu'ils fussent tous deux au service de la république de Venise, ils sont à placer dans le contexte de l'université de Padoue par leur provenance académique. On constate, au cours du Moyen Âge, un glissement du domaine ecclésiastique vers le milieu universitaire pour la réalisation des traductions; et nous ne devons pas oublier l'intérêt que les cours médiévales portaient aux sciences. Le rôle des juifs dans ce processus de transmission a été aussi brièvement évoqué. En Espagne, ils ont joué un rôle beaucoup plus important qu'en Italie, où ils se manifestèrent de façon plus ou moins sporadique dans les traductions de l'arabe.

3. Ensuite, en ce qui concerne la méthode utilisée, la tendance à améliorer les premières traductions de l'arabe ou d'en fournir de nouvelles devint perceptible dès le XII^{e} siècle. La nouvelle traduction du »kitāb al-malakī« de Haly Abbas, par Étienne d'Antioche, ou les corrections de la version antérieure (de Gérard de Crémone) du »Canon«, par Ramusio et Alpago, s'inscrivent dans ce contexte.

Il est pour le moins évident que nous devons lire les traductions latines de l'arabe avec une certaine prudence: la méthode de Constantin présente des réductions et des suppressions. Dans le cas de la »Pantegni«, des passages entiers de l'original ont été remplacés sans commentaire par d'autres textes. Lors de la transmission du »kitāb al-ḥāwī« de Rhazès, l'appendice du traducteur a longtemps été observé par la recherche comme appartenant au texte original arabe. Cela signifie que nous devons prendre en compte le hasard des circonstances non reconstructives dans l'appréciation d'une traduction de l'arabe au latin – et cela vaut pour toute la réception des études arabes en Occident latin.

JULIETTE SIBON

Échanges de pratiques et de savoirs entre médecins juifs et chrétiens à Marseille au XIV^e siècle

L'approche philologique des manuscrits hébraïques produits en Italie et en Provence médiévales, ainsi que l'étude de leurs colophons, révèle combien les juifs de ces deux aires participaient, au bas Moyen Âge, de la sphère culturelle latine occidentale, et combien les liens entre pensées juive et chrétienne étaient étroits[1]. Parmi les intellectuels juifs bien connus en Italie qui participaient de la même dynamique culturelle que les intellectuels chrétiens – car, dans ce domaine, il faut sans doute plutôt évoquer des connivences et des échanges intellectuels que des transferts culturels à proprement parler –, Emmanuel de Rome, adaptateur de l'œuvre de Dante en hébreu, offre un exemple remarquable de savant juif qui cultivait de multiples liens avec la culture chrétienne. Il fréquentait Vérone vers 1328, pôle de contacts entre lettrés juifs et chrétiens, où il échangeait d'ailleurs des poèmes écrits en langue vulgaire avec le poète chrétien italien Bosone da Gubbio[2]. L'Italie attira d'ailleurs des lettrés juifs provençaux familiers avec la culture latine, tel, au XIII^e siècle, Jacob de Lattes, qui comptait parmi ses amis de nombreux médecins chrétiens. Il quitta le sud de la France pour se rendre à Venise, où il traduisit un traité d'astronomie du latin en hébreu[3].

Les connivences et les échanges culturels entre lettrés chrétiens et juifs en Méditerranée occidentale sont également perceptibles dans les documents de la pratique, notamment dans les testaments et les inventaires de bibliothèques relevés dans la documentation notariale et judiciaire provençale du XV^e siècle, en particulier par Louis Stouff, Noël Coulet et Danièle Iancu[4]. Par exemple, la famille juive arlésienne bien connue

[1] Ces aspects ont fait l'objet d'un colloque international intitulé »Latin into Hebrew: The Transfer of Philosophical, Scientific and Medical Lore from Christian to Jewish Cultures in Southern Europe (12th–15th Centuries)«, organisé par Resianne Fontaine (université d'Amsterdam) et Gad Freudenthal (Paris, CNRS), et qui s'est tenu les 7, 8 et 9 décembre 2009 à l'université de Paris 7.

[2] Emanuele COCCIA, Sylvain PIRON, Poésie, sciences et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290–1330), dans: Revue de synthèse 129/4 (2008), p. 551–586.

[3] Robert CHAZAN, The Letter of R. Jacob ben Elijah to Friar Paul, dans: Jewish History 6 (1992), p. 51–63.

[4] Noël COULET, Un juif d'Aix-en-Provence au début du XV^e siècle. Autour de l'inventaire après décès d'Abram Boniaqui (1424), dans: Danièle IANCU-AGOU (dir.), L'expulsion des juifs de Provence et de l'Europe méditerranéenne: exils et conversions (XV^e–XVI^e siècles), Paris, Louvain 2005, p. 3–12, Louis STOUFF, Isaac Nathan et les siens. Une famille juive d'Arles des XIV^e et XV^e siècles, dans: La famille au Moyen Âge, Provence historique 37/150 (1987), p. 499–512; Danièle IANCU-AGOU, Les œuvres traduites des médecins montpelliérains dans les bibliothèques des juifs du midi de la France au XV^e siècle, dans: Daniel LE BLÉVEC (dir.), L'uni-

des Borrian possédait dans sa bibliothèque des commentaires d'Avicenne sur parchemin traduits en latin[5]. On peut encore citer l'exemple de maître Bonet Astruc de Lattes, plus récemment mis au jour par Danièle Iancu, Michele Luzatti et Anna Esposito, qui, dans la dernière décennie du siècle, quitta Aix-en-Provence pour Rome, où il devint médecin et astronome des papes Alexandre VI, Jules II et Léon X. Il fit venir à lui des lettrés chrétiens, et Rabelais lui-même le cita dans son »estude« de l'enfant géant[6]!

Dans le paysage intellectuel méridional des derniers siècles du Moyen Âge, la communauté juive de Marseille était loin d'être effacée. Dès le début du XII^e^ siècle au moins, elle a compté des intellectuels et des personnalités rabbiniques remarqués. Vers 1165, rappelons-le, Benjamin de Tudèle décrivait le port provençal comme la »ville des *géonim* [littéralement, des ›éminences‹] et des savants« et admirait son école talmudique[7]. La centralité intellectuelle des juifs de Marseille perdura au-delà du XII^e^ siècle. Au XIII^e^ siècle naquit le célèbre Moïse ibn Tibbon, traducteur de Maïmonide, et qui vécut à Marseille dans les années 1240–1250. Au XIV^e^ siècle, Samuel de Marseille, né à Marseille en 1294 et où il apprit les sciences profanes et la philosophie, traduisit des ouvrages scientifiques arabes en hébreu, dont les commentaires d'Averroès de l'»Éthique« et de la »République«. Notons que l'original du commentaire sur la »République« de Platon ayant été perdu, ce fut à partir de la traduction hébraïque de Samuel que put être élaborée la version latine padouane. Samuel traduisit aussi Euclide, Ptolémée, Alexandre d'Aphrodisie – à partir de sa version arabe, et non grecque –, et d'autres traités d'astronomie[8].

Le rayonnement intellectuel de Marseille se pérennisa donc tout au long du XIV^e^ siècle. Vers 1320, David Kokhabi, natif d'Étoile, auteur du »Migdal David« et du

versité de médecine de Montpellier et son rayonnement (XIII^e^–XV^e^ siècles), Turnhout 2004, p. 295–305.

5 Danièle IANCU-AGOU, L'inventaire de la bibliothèque et du mobilier d'un médecin juif d'Aix-en-Provence au milieu du XV^e^ siècle, dans: Revue des études juives 134/1–2 (1975), p. 47–80.

6 RABELAIS, Gargantua, XXI, 110, cité dans: Danièle IANCU-AGOU, Vie privée et réussite sociale dans l'aristocratie juive et néophyte aixoise à la fin du Moyen Âge, dans: Famille et parenté dans la vie religieuse du Midi (XII^e^–XV^e^ siècles), Toulouse 2008 (Cahiers de Fanjeaux, 43), p. 373–395; EAD. Voix d'exilés et chemins d'errances pour les juifs du Languedoc et de Provence (XIV^e^–XV^e^ siècles), dans: Jean BALSAMO, Chiara LASTRAIOLI (dir.), Chemins de l'exil, havres de paix. Migrations d'hommes et d'idées au XVI^e^ siècle, Paris 2010, p. 13–30. Sur le rayonnement intellectuel de Bonet à Rome, Jean-Claude MARGOLIN, Bonet de Lattes, médecin, astrologue et astronome du pape, dans: Ecumenismo della cultura, vol. 3: L'unanesimo e l'ecumenismo della cultura. Atti del XIV Convegno internazionale del Centro di Studi Umanistici, Florence 1981, p. 107–148.

7 BENJAMIN DE TUDÈLE, The Itinerary of Benjamin of Tudela, éd. Marcus Nathan ADLER, Londres 1907, p. 4–5.

8 Adolphe NEUBAUER, Documents inédits, dans: Revue des études juives 9 (1885), p. 215, Henri GROSS, Gallia judaica. Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques, Paris 1897, réédition avec suppléments par Simon SCHWARZFUCHS, Amsterdam 1969, p. 379, Ernest RENAN, Adolphe NEUBAUER, Les écrivains juifs français au XIV^e^ siècle, dans: Histoire littéraire de la France 31 (1893), p. 351–830, ici p. 554–567; Lawrence V. BERMAN, Greek into Hebrew: Samuel ben Judah of Marseilles, Fourteenth Century Philosopher and Translator, dans: Alexander ALTMANN (dir.), Jewish Medieval and Renaissance Studies, Cambridge 1967, p. 289–350.

»Kyriat Sefer«, décrivait à son tour la ville comme »un grand centre d'études talmudiques«. En 1408, Isaac ben Sheshet Barfat, connu sous l'acronyme de Ribash, considérait maître Bonjuson Bondavin comme un grand talmudiste et une sommité rabbinique[9]. Bonjuson était l'arrière-petit-fils de Bondavin de Draguignan, célèbre prêteur juif marseillais de la première moitié du XIV^e^ siècle, immortalisé par Joseph Shatzmiller[10]. Médecin et rabbin de Marseille, Bonjuson partit s'implanter en Sardaigne, en 1389, où il exerça la fonction de grand rabbin.

Au-delà des témoignages littéraires, la centralité intellectuelle de Marseille au XIV^e^ siècle se dévoile également par le grand nombre de médecins juifs qui apparaissent dans les documents notariaux et judiciaires au sein d'une frange élargie de notables juifs, dans une communauté estimée par Édouard Baratier entre 1000 et 2000 individus, soit environ 10% de la population totale de la ville. La part des médecins juifs dans la communauté était presque aussi importante que celle des grands prêteurs juifs (4% contre 5%). Ces notables, dans l'ensemble, fondaient leur prestige et leur fortune sur le prêt à intérêt, le commerce maritime et terrestre, et l'investissement foncier. L'analyse de leurs activités économiques, et en particulier du circuit des capitaux qu'ils drainaient dans le cadre du prêt à intérêt, dévoile des réseaux d'amitié forte et pérenne de part et d'autres des frontières communautaires, des solidarités entre riches entretenues avec les représentants du patriciat urbain chrétien[11].

De manière beaucoup plus discrète, un autre réseau de relations entre juifs et chrétiens apparaît dans la documentation latine marseillaise du XIV^e^ siècle. Ce réseau est en marge, voire déconnecté des réseaux économiques qui viennent d'être évoqués, et est à placer dans le cadre de la pratique médicale et de la circulation des manuscrits. Certes, le fonds marseillais du XIV^e^ siècle ne recèle pas de beaux inventaires de bibliothèques tels que ceux livrés par les registres aixois et arlésiens du siècle suivant. Il livre toutefois des documents épars, rares et précieux, sur le dialogue savant et la coopération médicale pratique entre les médecins juifs et leurs confrères chrétiens.

LES MÉDECINS JUIFS DANS L'ENVIRONNEMENT CHRÉTIEN PROVENÇAL

Le recensement des juifs à partir des registres notariés et judiciaires permet d'identifier au moins 20 médecins juifs dans la première moitié du siècle et 38 dans la seconde. Grâce aux chiffres antérieurement établis par Louis Barthélemy au XIX^e^ siècle et repris par Danielle Jacquart, on connaît donc à Marseille 20 médecins juifs pour 13 chrétiens

9 Isaac BLOCH, Bonjusas Bondavin, dans: Revue des études juives 8 (1884), p. 280–283.

10 Joseph SHATZMILLER, Shylock revu et corrigé. Les juifs, les chrétiens et le prêt d'argent dans la société médiévale, Paris 2000; Juliette SIBON, Bondavin revisité. Le prêteur juif de Marseille Bondavin de Draguignan (v. 1285–1361), suite et fin, dans: Le Moyen Âge, à paraître.

11 Juliette SIBON, Les juifs de Marseille au XIV^e^ siècle, Paris 2011.

entre 1300 et 1348, et 38 médecins juifs pour 35 chrétiens entre 1348 et 1400[12]. Notons toutefois que les données relatives aux médecins chrétiens ne sont sans doute pas définitives. Une étude prosopographique des praticiens chrétiens à partir des sources latines marseillaises permettrait assurément une mise à jour. Pour l'heure, on retient la surreprésentation des médecins juifs dans la communauté et leur poids numérique dans la société urbaine marseillaise en général.

Pour la seconde moitié du XIV^e^ siècle, on peut reconstituer deux dynasties médicales juives sur plusieurs générations, celles des Palerme et des Marvan, avec, pour la première, Mossé de Palerme, mort en 1352, fils de maître Salomon et petit-fils de maître Samuel, et, pour la seconde, Ferrier Marvan et Marvan Ferrier. Si ces deux familles attestent la transmission verticale du savoir médical de génération en génération, il semble avoir été également possible pour les juifs d'y accéder sans être issu d'une puissante dynastie de praticiens et, qui plus est, sans connaître une carrière plus tard terne ou secondaire. Tels étaient les cas de maître Bonjuson Bondavin (v. 1355–v. 1408), ainsi que de maître Abraham Bondavin d'Avignon (recensé 17 fois dans la documentation latine marseillaise entre 1369 et 1402), issu de la célèbre famille arlésienne des Orgier. La documentation latine ne laisse apparaître dans leur ascendance aucun praticien ayant exercé à Marseille. Tous deux étaient liés par alliance: le père de maître Abraham avait épousé Bella, grand-tante de Bonjuson. Tous deux étaient issus de familles prestigieuses sur le plan économique et se sont retrouvés à la tête de fortunes restées compactes, faute d'héritiers pléthoriques.

Au bas Moyen Âge, l'accès à l'université était théoriquement interdit aux étudiants juifs. Devenus médecins, il leur était alors formellement proscrit de prodiguer leurs soins à des patients chrétiens. Par exemple, la législation de Charles II, en 1306, puis celle du concile d'Avignon de 1337, interdisaient à tout chrétien, quel que fût son statut, de solliciter les services d'un médecin juif, si éminent fût-il. De surcroît, interdiction formelle était faite aux étudiants et aux médecins chrétiens de donner ou de vendre des livres de médecine à un juif, sous peine d'excommunication[13].

Or la norme discriminante était contournée par les pouvoirs eux-mêmes, dans le cadre de l'expertise médicale notamment. On connaît les exemples manosquins de Shatzmiller[14]. Le fonds marseillais en livre de similaires, telle la »depositio medicorum« faite par le chirurgien juif Mossé Salves le 7 mars 1403, dans le cadre d'une procédure criminelle, qui fait état de sa collaboration avec le barbier chrétien Guillaume Mathole au cours de l'examen du cadavre d'un chrétien qui présentait 14 blessures, tant à la tête que sur le reste du corps[15]. En outre, la municipalité marseillaise employait des méde-

[12] Louis BARTHÉLÉMY, Les médecins à Marseille avant et pendant le Moyen Âge. Discours de réception à l'académie de Marseille, Marseille 1883; Danielle JACQUART, Le milieu médical en France du XII^e^ au XV^e^ siècle, Genève 1981; SIBON, Les juifs de Marseille (voir n. 11).

[13] Joseph SHATZMILLER, Jews, medicine and Medieval Society, Berkeley, Los Angeles 1994, p. 91–92.

[14] ID., Médecine et justice en Provence médiévale. Documents de Manosque, 1262–1348, Aix-en-Provence 1989.

[15] Archives départementales des Bouches-du-Rhône (désormais AD13), 3B, 140.

cins juifs dans les hôpitaux. Par exemple, maître Ferrier Marvan exerça au service des malades des hôpitaux de l'Annonciade en 1389 et du Saint-Esprit en 1397[16].

En outre, Shatzmiller l'a souligné, la formation des médecins juifs n'était ni incomplète ni plus médiocre que celle de leurs confrères chrétiens[17]. Depuis juillet 1272, la *licencia practicandi* était un diplôme reconnu en Provence, qui autorisait les juifs à exercer la médecine dans les limites du comté. L'exemple provençal le plus célèbre reste celui de Salomonet Avigdor, à qui la licence fut accordée à Arles le 15 mai 1402 par le représentant du viguier royal, après que Salomon eut soutenu publiquement une thèse en présence de quatre médecins, dont un chrétien et trois juifs[18]. En l'absence d'un corps enseignant spécialisé et institutionnalisé, la transmission du savoir était prise en charge par une personne qualifiée, qui rassemblait autour d'elle un groupe d'élèves[19]. Un seul exemple connu subsiste pour le XIV^e^ siècle marseillais, révélé par un contrat d'apprentissage, daté du 28 août 1326, dans lequel le juif de Salon-de-Provence Salvet de Bourgneuf, fils de feu Davin de Bourgneuf, se déclarait élève de Sarah de Saint-Gilles, épouse d'Abraham de Saint-Gilles, et s'engageait à rester à son service afin d'apprendre à ses côtés »l'art de la médecine«, tandis que Sarah promettait de bien le former[20]. L'exemple atteste la renommée de Sarah, et peut-être des médecins juifs marseillais en général, bien au-delà des murs de la ville, au moins jusqu'à Salon-de-Provence.

La diffusion du savoir médical était d'ailleurs étroitement contrôlée au sein des élites intellectuelles juives. À Avignon, au XIV^e^ siècle, les chirurgiens juifs enseignaient leur art à condition que leurs élèves aient accepté de ne pas exercer pendant une période de deux à huit ans. Il s'agissait, pour ces maîtres, de se protéger de la concurrence future de leurs émules[21]. Un contrat marseillais daté de 1316, analysé par Shatzmiller, confirme que le savoir médical n'était pas généreusement partagé. Il s'agit de la location pour un an du »Sefer ha-Zahrawi«, ouvrage d'Abū ʾl-Qāsim Ḫalaf az-Zahrāwī (XII^e^ siècle) traduit en hébreu à Marseille au milieu du XIII^e^ siècle par Shem Tob ben Isaac de Tortose, et qui était alors considéré comme le livre de base de l'étude de la médecine[22]. Le manuscrit appartenait à Mosson, fils de maître Abraham, qui exigeait la

16 Augustin FABRE, Histoire des hôpitaux et des institutions de bienfaisance de Marseille, Marseille 1854, vol. 1, p. 192–193.

17 SHATZMILLER, Jews, Medecine and Medieval Society (voir n. 13).

18 Voir notamment Paul HILDENFINGER, Documents relatifs aux juifs d'Arles, dans: Revue des études juives 41 (1900), p. 67.

19 Simon SCHWARZFUCHS, Études sur l'origine et le développement du rabbinat au Moyen Âge, Paris 1957.

20 AD13 381 E 32, fol. 122, cité dans: BARTHÉLÉMY, Les médecins à Marseille (voir n. 12), p. 25.

21 Paul PANSIER, Les médecins juifs à Avignon aux XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ siècles, dans: Janus. Archives internationales pour l'histoire de la médecine et pour la géographie médicale (1910), p. 426–427, 440–442.

22 Joseph SHATZMILLER, Livres médicaux et éducation médicale: à propos d'un contrat de Marseille en 1316, dans: Mediaeval Studies 42 (1980), p. 463–470.

somme un peu excessive, au regard des prix du marché, de 20 florins[23]. Cette précaution témoigne du contrôle de la diffusion des ouvrages, et donc de l'activité médicale, à laquelle aspiraient les médecins juifs, par l'usage de procédés élitistes, dans le souci de tempérer la concurrence. En effet, Mosson fit des réserves pour limiter la propagation de son texte. L'emprunteur du manuscrit, Bonfils, accepta de le copier uniquement pour lui-même. Il ne fut autorisé à en faire qu'une seule copie, qui ne devait être ni reproduite ni prêtée. La durée de la location fut fixée à un an et pas un jour de plus. Bonfils ne fut autorisé à montrer sa copie qu'à quelques personnes, dont son propre fils, mais pas avant que ce dernier eut atteint l'âge de quinze ans. Enfin, dans le cas où Bonfils mourrait sans héritier, la copie devrait être renvoyée à Marseille et confiée à Mosson. Bonfils accepta toutes ces clauses.

À partir du XIII^e siècle, les juifs non arabophones de Proventsa – transcription du terme hébraïque correspondant au terme latin »Provincia« et qui désigne le Midi de la France – eurent à leur disposition un corpus d'écrits scientifiques en hébreu, composé de Galien, d'Avicenne, de Razès, ainsi que d'Aristote, via Averroès notamment, grâce à l'œuvre des célèbres dynasties de traducteurs languedociens, dont les Tibbonides au premier chef[24]. En outre, il ne faut pas négliger la production des savants juifs eux-mêmes, celle de Maïmonide (1138–1204) par exemple, et, avant lui, celle d'Isaac Israeli (IX^e–X^e siècles), dont l'œuvre était au programme de la licence de médecine à Montpellier en 1309[25].

D'ailleurs, la faculté de médecine de Montpellier ouvrait ses portes aux médecins juifs provençaux, d'une façon ou d'une autre[26]. Jacob ben Makhir, médecin, astronome et traducteur issu de l'illustre famille des Tibbonides, qui vécut dans la seconde moitié du XIII^e siècle, était particulièrement fier des rapports de cordialité et de collaboration qui existaient entre les savants juifs et leurs homologues chrétiens. Lui-même entretenait des relations personnelles avec Bernard de Gordon et Arnaud de Villeneuve. Ce dernier, natif de Catalogne, menait des affaires à Montpellier comme à Marseille[27]. Il existait un axe entre les deux villes pour les savants juifs et leurs contemporains chré-

[23] Shatzmiller a insisté sur la dimension lucrative des précautions prises par le propriétaire du manuscrit, en émettant l'hypothèse que Mosson était un descendant de Shem Tob et s'assurait ainsi des ›droits d'auteur‹ sur le manuscrit dont il aurait hérité.

[24] Gad FREUDENTHAL, Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur rôle, dans: Revue des études juives 152 (1993), p. 29–136; EAD. Transfert culturel à Lunel au milieu du XII^e siècle: Qu'est-ce qui a motivé les premières traductions provençales de l'arabe en hébreu?, dans: Danièle IANCU-AGOU, Élie NICOLAS (dir.), Des Tibbonides à Maïmonide. Rayonnement des juifs andalous en pays d'Oc médiéval, Paris 2009, p. 95–108.

[25] En janvier 1181, Guilhem VIII avait déclaré la liberté d'enseignement de la médecine, faisant de Montpellier le siège d'un savoir médical véhiculé par des maîtres de tous les horizons. Voir Danièle IANCU, Carol IANCU, Les juifs du Midi. Une histoire millénaire, Avignon 1995, p. 57.

[26] Joseph SHATZMILLER, La faculté de médecine de Montpellier et son influence en Provence: témoignages en hébreu, en latin et en langue vulgaire, dans: LE BLÉVEC (dir.), L'université de médecine de Montpellier (voir n. 4), p. 291–294.

[27] Donatella NEBBIAI DE LA GUARDIA, Un intellectuel catalan à Marseille: Arnaud de Villeneuve, dans: Thierry PÉCOUT (dir.), Marseille au Moyen Âge, entre Provence et Méditerranée. Les horizons d'une ville portuaire, Paris 2009, p. 340–343.

tiens. Ainsi, à la fin du XIV^e^ siècle, le médecin juif provençal Léon Joseph de Carcassonne, qui traduisit des traités de médecine du latin en hébreu, se vit accorder l'accès à l'université de Montpellier par le chancelier Tournemire[28].

Dans ce contexte, nul doute que les manuscrits circulaient entre juifs et chrétiens. Bien qu'on ne connaisse pas les détails de l'affaire, le procès en date du 21 avril 1374, qui opposa Bonet, habitant juif d'Avignon, à Vidonet Bonisac, juif de Marseille, confirme que la détention d'ouvrages médicaux pouvait donner lieu à d'âpres disputes[29]. Le premier réclamait au second 21 volumes hébraïques que lui avait commandés maître Jean Algen, médecin chrétien d'Avignon. La peine fixée par le tribunal atteignait alors la somme élevée de 200 livres. On ignore tout des volumes en question: étaient-ils des ouvrages de médecine que Algen comptait utiliser personnellement? L'hypothèse interpelle dans la mesure où, en théorie, les médecins chrétiens n'avaient rien à envier à la connaissance médicale des médecins juifs. La deuxième question qui se pose au sujet de ces ouvrages est celle de leur langue. Si l'hébreu était la langue de l'apprentissage médical pour les médecins juifs, les médecins chrétiens puisaient leur savoir dans des manuscrits latins. Ces questions restent sans réponses. L'affaire démontre néanmoins que des transferts existaient entre le milieu médical juif et le milieu médical chrétien, et que les manuscrits circulaient d'un groupe à l'autre. Il se pourrait même que Jean ait travaillé en étroite association avec un confrère juif, seul susceptible de lui révéler le contenu des ouvrages hébraïques. À moins – et c'est la dernière hypothèse – que Jean fût néophyte.

ÉCHANGES THÉORIQUES ET PRATIQUES ENTRE MÉDECINS JUIFS ET CHRÉTIENS

La preuve la plus tangible et la plus riche d'échanges de savoir et de pratiques entre médecins juifs et chrétiens à Marseille au XIV^e^ siècle est livrée par un procès exhumé pour la première fois par Félix Portal en 1902, qu'il convient de reprendre et d'analyser plus avant[30]. Le procès implique maître Abraham Bondavin d'Avignon, déjà évoqué plus haut. Citoyen juif de Marseille, il épousa la fille de l'un des grands hommes d'affaires juifs marseillais du XIV^e^ siècle, dénommé Anthol Samson, et il occupa des responsabilités à la tête de la communauté, en tant que syndic notamment, en 1388–1389 puis en 1399–1400.

Le 15 novembre 1389, il comparaissait devant la Cour du palais – tribunal angevin sis à Marseille – pour répondre d'une accusation, sinon de charlatanisme, du moins d'erreur médicale[31]. Il fut condamné en première instance à une amende de 25 livres de

[28] Salomon KAHN, Les écoles juives et la faculté de médecine de Montpellier, Montpellier 1890.
[29] AD13 3B 86, fol. 33.
[30] Félix PORTAL, Un procès en responsabilité médicale, Marseille 1902, cité par: Adolphe CRÉMIEUX, Les juifs de Marseille au Moyen Âge, dans: Revue des études juives 46 (1903), p. 1–47, ici p. 42.
[31] AD13 3B 844, fol. 47v–95v.

royaux d'une part, pour avoir prescrit un mauvais traitement, et de 10 livres de royaux d'autre part, pour avoir exercé illégalement la chirurgie. Au moment du procès, Abraham était, en effet, qualifié en médecine et non en chirurgie. Il avait prescrit à l'un de ses patients chrétiens, le pêcheur Aycardet André que l'on croyait, dans un premier temps, atteint de la lèpre, une ordonnance qui aurait eu pour conséquence de rendre le malade impotent pour le reste de ses jours. Bien que les évêques se soient vus confier très tôt la tâche d'assister les lépreux[32], et que les léproseries se soient multipliées au cours des XII^e^ et XIII^e^ siècles, les médecins juifs étaient sollicités à Marseille au XIV^e^ siècle pour tenter de trouver des solutions au mal réputé contagieux et incurable[33].

Pourquoi a-t-on douté des compétences d'Abraham Bondavin d'Avignon en 1389–1390? Le choix des experts sollicités par la Cour pour juger de sa pratique écarte d'emblée toute idée de discrimination à l'encontre des juifs. Il s'agit du médecin chrétien maître Lambertin Ramaudon et des deux médecins juifs maître Dieulocrescas Jossé Roget, qui est dit »medicus physicus«, et maître Ferrier Marvan, chirurgien issu d'une longue lignée de médecins, on l'a vu. Tous trois s'appuient sur »leur science et leur pratique« qui les conduisent à des observations identiques, en dépit de leur différence de spécialité. Le suc d'ail et le suc d'ortie dite ›barbue‹ utilisés par Abraham pour fabriquer l'onguent appliqué sur la peau d'Aycardet ne sont pas préconisés dans le traitement de la lèpre. Tous deux sont »chauds et corrosifs« et donc très nocifs. Dieulocrescas et Ferrier connaissaient la théorie des corps, des plantes et des simples. Leur lexique révèle le cadre doctrinal auquel ils se référaient les uns comme les autres, à savoir celui de l'humorisme hippocratique, qui consistait à rétablir l'équilibre entre les quatre humeurs ou qualités élémentaires du corps humain (le chaud, le froid, le sec et l'humide). En vertu de cette doctrine, les causes attribuées aux troubles cutanés, dont la lèpre, étaient celles de l'excès de certaines humeurs. En conséquence, la lèpre était souvent traitée par l'emploi du sirop de fumeterre aux propriétés apéritives, c'est-à-dire qui dilataient les vaisseaux afin de faciliter la circulation des humeurs[34].

Pourtant, la première thérapie prescrite à Aycardet fut chirurgicale. En effet, Abraham ne fut appelé que dans un second temps auprès d'Aycardet. Ce fut le chirurgien juif Vital de Lunel qui prodigua les premiers soins. Il apposa des fers chauds sur les plaies du patient et lui amputa des os des mains et des pieds. Il jugea que la cause principale des plaies et des souffrances du patient était le froid. Par conséquent, il voulut sans doute rétablir l'équilibre des humeurs par la chaleur.

Puis maître Abraham intervint. Le procès révèle qu'il collaborait avec un médecin chrétien, maître Raymond Pibarot[35], décédé au moment du procès, et avec un apothi-

[32] Dès le concile d'Orléans de 549.

[33] Mirko D. GRMEK, Histoire de la pensée médicale en Occident, vol. 1: Antiquité et Moyen Âge, Paris 1993, p. 302, 307.

[34] Jean-Pierre BÉNÉZET, Pharmacie et médicament en Méditerranée occidentale (XIII^e^–XVI^e^ siècles), Paris 1999, p. 579.

[35] Originaire du diocèse de Nîmes, il obtint son diplôme de médecin à Montpellier en 1378 et est connu comme praticien à Marseille en 1382. Voir Ernest WICKERSHEIMER, Dictionnaire biographique des médecins en France au Moyen Âge, Genève 1979, p. 678.

caire chrétien, Jacques Ferrand, alias Galhart[36]. Or, les détails du procès révèlent plus que des transferts de savoirs et de pratiques entre les deux confrères, juif et chrétien. Leur coopération s'étend à la promotion et à la mise en pratique d'une thérapie innovante, dont l'audace est sans doute à l'origine du procès. Cette thérapie s'émancipe, sinon de la théorie hippocratique, du moins de la façon dont les trois experts médicaux la concevaient et l'appliquaient.

La thérapie mise en œuvre par Abraham et Raymond fut contestée, y compris par son patient lui-même, dont les paroles, rapportées par ses proches et proférées dans d'affreuses douleurs, n'expriment cependant aucune discrimination. Après avoir hurlé »Halas! Jeu crevi tot! Jeu crevi tot!«, Aycardet ajoute en substance: »Je meurs et tu es le faux médecin (*falsus medicus*) qui me tue!« Le terme »falsus« est riche de nuances. Il qualifie le menteur et l'hypocrite, mais aussi le pervers et le traître! Abraham avait commandé à l'apothicaire Jacques Ferrand la fabrication d'un onguent – sans doute dans le but de désinfecter les plaies d'Aycardet – composé d'une grande quantité de sucs d'ail et d'ortie (»sucus alhiis et sucus urticarum barbanarum«), qu'il avait ensuite appliqué sur tout le corps du patient, des pieds à la tête. On peut admettre que l'acidité du baume ait provoqué des sensations de brûlures chez le patient mais, si »corrosif et chaud« fût-il, aux dires des experts médicaux entendus, on doute qu'il ait pu contribuer à rendre Aycardet impotent pour le restant de ses jours! D'ailleurs, face aux cris de douleur du malade, Abraham eut le réflexe immédiat de proposer qu'on lui prépare un bain pour enlever la pommade et le soulager.

En conséquence, comment interpréter l'hostilité de Ferrier Marvan, de Dieulocrescas Jossé Roget et de Lambertin Ramaudon? S'agit-il d'un règlement de comptes entre praticiens concurrents? Bien que Ferrier Marvan ait émis un jugement catégorique sur la prescription d'Abraham en première instance, il n'hésita pas à témoigner une seconde fois en appel afin de le disculper de l'accusation d'avoir illégalement exercé la chirurgie. Il attesta que les amputations avaient été réalisées, non par Abraham, mais par le chirurgien Vital de Lunel. Si l'expertise des trois confrères d'Abraham conclut à l'erreur médicale, ce ne fut donc pas à la suite de manipulations malhonnêtes et calomnieuses. De bonne foi, ils estimèrent qu'Abraham s'était écarté de la doctrine humoriste ancestrale. Or, pour sa défense, Abraham ne nia pas la composition de l'onguent qu'il avait commandé au pharmacien chrétien. Au contraire, il s'attacha à prouver le bien-fondé scientifique de sa pratique. Il rappela tout d'abord qu'il était un homme honnête (»homo bone fame et honeste conversationis«) qui s'était toujours abstenu de commettre des actes illicites, ce qui était de notoriété publique dans son voisinage. De surcroît, il était devenu médecin à Marseille sept ou huit ans auparavant, après qu'il eût prêté le serment d'exercer la médecine »bene et fideliter«. En effet, il avait obtenu la *licencia practicandi* valable dans tout le comté de Provence, et était donc un savant reconnu (»approbatus scientificus in arte medicine«). Enfin, il précisa que l'onguent avait été conçu en accord avec son confrère chrétien maître Raymond Pibarot, qui avait aussi la réputation d'être un savant honnête et un expert en médecine (»bonus homo legalis scientificus et expertus in arte medicine«).

[36] On ignore tout sur ce dernier.

La bonne réputation des deux médecins semble, en effet, bien établie dans la cité. Pour preuve, Abraham convoqua à la barre des témoins des représentants du patriciat urbain chrétien marseillais. Ce dernier était composé de nobles non fieffés, enrichis par le commerce dès les XII^e^ et XIII^e^ siècles, qui arboraient des titres de noblesse – ceux de *nobiles* ou de *miles* –, et qui étaient de gros propriétaires fonciers, au faîte de l'administration communale. Il incluait aussi des marchands de notoriété plus récente, également membres du conseil municipal. Les premiers furent ici représentés par le noble Pierre de Servières, qui occupait la fonction de recteur de l'hôpital des pauvres du Christ et du Saint-Esprit, où – on l'apprend dans le procès – maître Abraham prodiguait également ses soins; les seconds par le marchand Pierre Daumas.

Le rôle de maître Abraham en tant qu'acteur de transferts culturels en direction de la majorité chrétienne se fondait donc sur la *bona fide* dont le créditait la société urbaine marseillaise, et les élites marseillaises en particulier. Abraham était reconnu pour les compétences médicales dont il avait largement fait les preuves, ainsi que pour le respect de la légalité dont il pouvait s'honorer: il n'avait pas exercé la chirurgie illégalement; il avait prodigué des soins en vertu du diplôme reconnu par le sénéchal de Provence, représentant du comte; il avait fait préparer l'onguent chez un apothicaire, dans le respect le plus strict des statuts de la ville de Marseille.

CONCLUSION

On peut donc conclure à une forme de créativité médicale dans la pratique d'Abraham, fruit de sa collaboration avec un confrère chrétien. Le procès de maître Abraham Bondavin d'Avignon, enrichi par les données prosopographiques recensées dans le reste de la documentation notariale marseillaise du XIV^e^ siècle, ne dévoile pas des transferts inégaux de médecins chrétiens à médecins juifs, à savoir d'un pôle documenté vers un pôle moins documenté. La collaboration entre maître Abraham et maître Raymond Pibarot relève du partage d'intérêts scientifiques communs, mis en pratique au quotidien.

De surcroît, le clivage qui apparaît entre Abraham et Raymond d'une part, et Ferrier, Dieulocrescas et Lambertin d'autre part, est bel et bien scientifique. Face à des expérimentations innovantes, se dressent les tenants d'une pratique de la médecine plus conservatrice, qui considèrent toute entorse à leur conception de la théorie des simples comme une erreur médicale.

Pour autant, le désaccord entre maître Abraham et les experts médicaux ne semble pas s'être étendu au-delà du terrain scientifique. Le 2 septembre 1397, en effet, Abraham épousait en secondes noces Durante, la fille de maître Ferrier Marvan, dont la dot s'élevait à 376 florins. En outre, les ennuis de maître Abraham semblent s'être vite résolus. L'issue de l'appel manque, mais la documentation postérieure montre qu'il obtint finalement gain de cause. En dépit des graves accusations dont il avait fait l'objet en 1389, il fut à nouveau sollicité quelques années plus tard, en avril 1402, avec deux confrères chrétiens, maître Jean de Neufbourg, licencié en médecine, et maître

Pierre Gaudin, bachelier en médecine, pour examiner Alissona, femme de Jean Davin, et leur fille Dulciette, que l'on craignait, à tort, infectées par la lèpre, et qui étaient alors retenues en quarantaine chez elles, sur ordre du viguier royal, Guillaume Pierre Lascar[37].

Les sources sont certes rares et dispersées, mais elles dévoilent une dynamique intellectuelle et scientifique qui transcende les frontières communautaires entre juifs et chrétiens au sein du milieu médical provençal du XIV^e^ siècle, révélée par la circulation des manuscrits et la coopération pratique, dans le cadre de l'expertise médicale, au sein des hôpitaux ou auprès de patients communs. C'est d'ailleurs au sein de ce milieu médical provençal juif que Danièle Iancu repéra des conversions au christianisme précoces et sincères, dès les années 1460, dans un contexte tranquille, tandis qu'aucune ombre ne venait encore ternir le destin provençal des juifs médiévaux[38].

[37] AD13 392 E 3, fol. 29v.

[38] Danièle IANCU-AGOU, Juifs et néophytes en Provence. L'exemple d'Aix à travers le destin de Régine Abram de Draguignan (1469–1525), 2 vol., Paris, Louvain 1995.

RANIA ABDELLATIF

Pouvoir politique et élites civiles
Les acteurs impliqués dans la transformation des bâtiments religieux

Cette contribution vise à étudier la transformation d'églises en mosquées au Proche-Orient en tant que phénomène de transfert culturel ainsi que les différents groupes sociaux qui ont pu y contribuer. L'objectif de la conceptualisation d'un tel sujet est d'appréhender les motivations qui ont amené à une forme de transfert particulier et d'essayer de saisir les différents stimulants. En effet, en dépit des mécanismes de transformation qui se ressemblent, chaque exemple représente un cas unique dans son contexte politique, religieux et social[1].

De manière générale, la transformation d'un bâtiment religieux représente un transfert dans le temps – d'une époque à l'autre – d'un lieu de culte et d'une structure architecturale chargée de plusieurs valeurs symboliques. Or, ceci engage un changement de l'apparence qui est déterminé par deux actions: l'appropriation du bâtiment par un nouveau souverain, ce qui marque le début d'une phase, ainsi que son assimilation par ce souverain, en le transformant à des fins sociales, politiques ou religieuses. À la suite de l'appropriation, ce sont, avant tout, les aspects symboliques, qu'ils soient d'ordre religieux ou politique, qui changent, alors que l'assimilation représente plutôt un changement de l'aspect physique. Afin d'éclaircir ces différents aspects, nous avons choisi d'analyser deux célèbres exemples du Proche-Orient médiéval: la mosquée des Omeyyades de Damas au II^e^/VIII^e^ siècle ainsi que deux lieux de culte de Jérusalem, à savoir la mosquée al-Aqṣā et le Dôme du Rocher après la prise de Jérusalem par Ṣalāḥ ad-Dīn, à la fin du V^e^/XII^e^ siècle.

LA GRANDE MOSQUÉE DES OMEYYADES DE DAMAS

Avant sa construction, le site de la mosquée des Omeyyades de Damas était occupé par un temple romain dédié à Jupiter, qui, à la suite de la christianisation de l'Empire romain fut transformé en église, consacrée par les reliques de Jean-Baptiste. Après la conquête arabe de la Syrie, au I^e^/VII^e^ siècle, les musulmans s'approprièrent une partie de l'église afin d'y effectuer la prière. Or, vers 86/705, sous le règne du calife

[1] Pour une étude des »transferts culturels« sur laquelle se base cette contribution, voir l'article de FRANCEMED (Rania ABDELLATIF, Yassir BENHIMA, Daniel KÖNIG, Elisabeth RUCHAUD), Introduction à l'étude des transferts culturels en Méditerranée médiévale. Aspects historiographiques et méthodologiques, dans: Rania ABDELLATIF, Yassir BENHIMA, Daniel KÖNIG, Elisabeth RUCHAUD (dir.), Construire la Méditerranée, penser les transferts culturels. Approches historiographiques et perspectives de recherche, Munich 2012, p. 14–44.

omeyyade al-Walīd b. ʿAbd al-Malik (m. 96/715), elle fut entièrement convertie en grande mosquée[2]. Nous ne possédons pas de sources arabes contemporaines de l'époque d'al-Walīd, qui pourraient nous renseigner sur la construction de la Grande Mosquée de Damas. Les sources médiévales, qui ne fournissent que peu d'informations sur les personnes impliquées dans la transformation de l'église en grande mosquée, datent de quelques siècles plus tard. Aussi, nous nous appuierons essentiellement sur le récit d'Ibn ʿAsākir, historien mort en 571/1176 à Damas. Dans sa description de Damas, celui-ci rapporte les différentes étapes de cette transformation[3]. Il faut noter qu'Ibn ʿAsākir avait uniquement rassemblé et copié les récits d'auteurs plus anciens qui se référaient tous au récit d'un seul personnage, à savoir le *qāḍī* Aḥmad b. Yazīd al-Assadī (m. 286/899)[4]. Bien que ce fameux al-Assadī n'ait pas vécu à l'époque d'al-Walīd mais deux siècles plus tard, et qu'il n'ait pas été témoin de cet événement, ses informations restent une source importante, reflétant la logique sociale de l'époque de cet auteur ainsi que la nature des relations entre les musulmans et Byzance.

Ibn ʿAsākir cite plusieurs versions de la transformation du bâtiment religieux, qui, sur le fond, sont identiques. Une de ces versions raconte qu'al-Walīd ordonna aux chrétiens de détruire leur église. Lorsque ceux-ci refusèrent d'exécuter l'ordre, al-Walīd prit une barre de fer afin de s'en charger lui-même, avec l'aide des musulmans[5]. Une autre version rapporte, en outre, qu'al-Walīd avait demandé aux notables musulmans de la ville de démolir l'église et aux juifs d'achever cette tâche[6]. On peut supposer que les chrétiens se sont dressés contre la volonté d'al-Walīd de convertir l'église en mosquée et que la barre de fer fait référence à la détermination du calife à vouloir transformer ce bâtiment à tout prix, menaçant les chrétiens de détruire d'autres églises s'ils ne cédaient pas. Il est certain qu'al-Walīd était l'ordonnateur de cet acte mais – et cela ne peut être qu'hypothétique – il est possible que l'aide des notables musulmans et des juifs pour démolir l'église ait été plutôt financière. Or, d'autres sources médiévales mentionnent qu'al-Walīd a fait appel à des ouvriers persans, indiens, maghrébins et *rūms* afin de construire la mosquée[7]. De ce fait, on peut supposer que la destruction du bâtiment ancien ait été exécutée par les mêmes ouvriers.

[2] Pour une analyse de l'édifice voir surtout: Jean SAUVAGET, Les monuments historiques de Damas, Beyrouth 1932, p. 5–38; Keppel A. C. CRESWELL, Early Muslim Architecture. Umayyads A.D. 622–750, vol. 1/1, Oxford [2]1969.

[3] Ibn ʿAsākir, taʾrīḫ madīnat Dimašq, éd. Muḥibb ad-Dīn AL-ʿAMRĀWĪ, vol. 2, Beyrouth 1995, p. 249–266. Pour une traduction partielle de ce volume voir Nikita ELISSÉEFF, La description de Damas d'Ibn ʿAsâkir, Damas 1959.

[4] ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. XXXIX–XL; Finbarr B. FLOOD, The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture, Leyde, Boston, Cologne 2001, p. 22.

[5] Ibn ʿAsākir, taʾrīḫ madīnat Dimašq (voir n. 3), p. 253–256, ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. 30–31.

[6] Ibn ʿAsākir, taʾrīḫ madīnat Dimašq (voir n. 3), p. 255; ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. 35–36.

[7] Voir p.ex. al-Muqaddasī, kitāb aḥsan at-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm, éd. Michael DE GOEJE, Leyde 1877, p. 158; FLOOD, The Great Mosque of Damascus (voir n. 4), p. 2–3.

Quant à la construction de la mosquée, d'après Ibn ʿAsākir, ce fut Abū ʿUbayda b. al-Ǧarrāḥ qui en traça le plan[8]. Plus loin, l'auteur nous informe que, lors de l'édification, les ouvriers trouvèrent une tablette de pierre avec une inscription à l'emplacement du mur sud de l'édifice. Après l'avoir montrée au calife qui en ordonna le déchiffrement, il s'avéra que cette tablette avait été écrite au temps de Salomon, fils de David[9]. Dans un autre passage, Ibn ʿAsākir mentionne la découverte d'une crypte constituant une petite chapelle qui abritait un coffret avec la tête de saint Jean-Baptiste[10]. Mis à part le fait que la mosquée était bâtie à l'emplacement de l'église Saint-Jean-Baptiste, les informations fournies par Ibn ʿAsākir suggèrent une interprétation quant au lieu sacré sur lequel la mosquée a été fondée. La référence à une inscription datant de l'époque de Salomon et aux reliques de saint Jean-Baptiste pourrait, en effet, témoigner d'une volonté de continuité avec la tradition des deux autres grandes religions monothéistes, par l'édification du lieu de culte principal des musulmans sur les vestiges des lieux sacrés de ces religions. Il est aussi possible qu'il s'agisse ici d'un renvoi au triomphe de l'islam sur le christianisme et le judaïsme.

Quant au personnage d'Abū ʿUbayda, il fut, selon la tradition, un des dix croyants à qui le prophète promit le paradis[11]. Il participa à la conquête de la Syrie, notamment de Damas dont il fut le gouverneur et où il fut enterré en 18/639[12], mais aussi au ›*ǧihād*‹ contre les Byzantins. À côté de ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, futur calife, il joua un rôle primordial dans la nomination du calife Abū Bakr après la mort du prophète Muḥammad[13]. Dans la tradition musulmane, Abū ʿUbayda était donc un personnage important. Pourtant, il est mort bien avant l'arrivée d'al-Walīd au pouvoir et on peut donc s'interroger sur l'authenticité de ces informations rapportées par Ibn ʿAsākir quant au rôle d'Abū ʿUbayda dans le tracé du plan de l'édifice. La référence à un tel personnage souligne pourtant l'importance de ce lieu de culte et pourrait mettre en parallèle le rôle de ce personnage lors de la prise de Damas et celui d'al-Walīd dans la consolidation de l'islam.

En général, la transformation d'un édifice engage plusieurs processus de transferts ›culturels‹ – tout d'abord un transfert des matériaux dans le temps et dans l'espace. Ibn ʿAsākir écrit qu'al-Walīd voulait édifier une nouvelle mosquée parce que les musulmans étaient devenus trop nombreux et que la mosquée déjà existante était trop petite[14]. Ainsi, le calife songea à réutiliser les matériaux de l'église, après sa démolition, pour

8 Ibn ʿAsākir, taʾrīḫ madīnat Dimašq (voir n. 3), p. 246; ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. 21.

9 Ibn ʿAsākir, taʾrīḫ madīnat Dimašq (voir n. 3), p. 240; ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. 13–14.

10 Ibn ʿAsākir, taʾrīḫ madīnat Dimašq (voir n. 3), p. 241; ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. 14–15. Les mêmes informations sont également mentionnées chez Ibn al-Faqīh, muḫtaṣar kitāb al-buldān, éd. Michael DE GOEJE, Leyde 1885, p. 107–108.

11 ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. 21, n. 4.

12 Ibid., p. 21; Ibn ʿAsākir, taʾrīḫ madīnat Dimašq (voir n. 3), notamment p. 109–167.

13 Hamilton A. R. GIBB, Abū ʿUbayda Amīr b. ʿAbd Allah b. al-Ǧarrāḥ, dans: Encyclopaedia of Islam 2, vol. 1, Leyde 1960, p. 158.

14 Ibn ʿAsākir, taʾrīḫ madīnat Dimašq (voir n. 3), p. 255; ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. 36.

construire sa mosquée[15]. Il fit aussi importer, par voie maritime, des colonnes de l'église Sainte-Marie-d'Antioche pour les réutiliser dans son chantier[16].

Dans ce cas, les mosaïques de la mosquée des Omeyyades représentent un autre exemple de transfert culturel. Ibn ʿAsākir nous indique que le calife al-Walīd avait écrit à *aṭ-ṭāġīya* (le tyran, c'est-à-dire l'empereur byzantin) de lui envoyer 200 artisans (*ṣunnāʿ*) de *Rūm* pour qu'il puisse »construire une mosquée telle qu'il n'en a jamais été bâtie auparavant dans aucune capitale et qui n'aura pas de pareille après elle«[17]. Plusieurs études sur les mosaïques de la Grande Mosquée montrent que les mosaïques sont, en effet, issues de la tradition artistique byzantine mais intégrées dans un nouveau contexte musulman[18]. Ainsi, l'anecdote des 200 artisans envoyés par l'empereur byzantin semble plausible. Néanmoins, il est possible que les artisans aient été des locaux qu'on avait initiés à l'art de la fabrication des mosaïques selon la tradition byzantine, peut-être même pendant la domination byzantine et avant l'arrivée des Omeyyades. Ce qui est sûr c'est qu'il y a eu une influence byzantine dans la réalisation de ces mosaïques et que le calife voulait réaliser un monument extraordinaire, car Ibn ʿAsākir note: »On vit le luxe de la décoration et l'importance des matériaux réunis pour cette construction […]«[19]. Ici, il y a deux formes de transferts possibles: l'une constitue un transfert dans l'espace – de Constantinople à Damas et par des artisans byzantins – et l'autre un transfert dans le temps, d'une époque à l'autre, du savoir-faire des artisans locaux. Ces mosaïques ne sont pas le résultat d'un transfert du savoir-faire et des techniques de fabrication dû à la mobilité des artisans – en l'occurrence byzantins – dans un espace géographique, mais elles sont plutôt le résultat d'un transfert dans l'espace temporel grâce aux artisans locaux.

Les mosaïques, bien que non reproduites immédiatement aux époques suivantes – à part quelques exemples isolés comme celui de la mosquée de Cordoue –, réapparaîtront quelques siècles plus tard dans des monuments mamelouks[20]. Ainsi, cette tradi-

[15] Ibn ʿAsākir, taʾrīḫ madīnat Dimašq (voir n. 3), p. 262; ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. 30, 38.

[16] Al-Masʿūdī, murūǧ aḏ-ḏahab wa maʿādin al-ǧauhar/Les prairies d'or, éd./trad. Charles BARBIER DE MEYNARD, Abel PAVET DE COURTEILLE, vol. 3, Paris 1864, p. 407–408; FLOOD, The Great Mosque of Damascus (voir n. 4), p. 202.

[17] Ibn ʿAsākir, taʾrīḫ madīnat Dimašq (voir n. 3), p. 258; ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. 40.

[18] Plusieurs articles ont été consacrés à ce sujet, voir p.ex.: Eustache de LORET, Les mosaïques de la Mosquée des Omeyyades à Damas, dans: Syria 12/4 (1931), p. 326–349; Marguerite GAUTIER-VAN BERCHEM, The Mosaics of the Great Mosque of the Umayyads in Damascus, dans: Keppel A. C. CRESWELL, Early Muslim Architecture (voir n. 2); ID., Anciens décors de mosaïques de la salle de prière dans la mosquée des Omayyades à Damas, dans: Mélanges de l'université Saint-Joseph 46 (1970–1971), p. 287–304; Barbara FINSTER, Die Mosaiken in der Umayyadenmoschee von Damaskus, dans: Kunst des Orients 7/2 (1970–71), p. 83–141; Claus-Peter HAASE, Die Große Moschee von Damaskus, dans: Damaskus, Aleppo. 5000 Jahre Stadtentwicklung in Syrien, Mayence 2000, p. 218–227; FLOOD, The Great Mosque of Damascus (voir n. 4), p. 15–113, 184–213.

[19] ELISSÉEFF, La description (voir n. 3), p. 52.

[20] Nasser RABBAT, The Citadel of Cairo. A New Interpretation of Mamluk Architecture, Leyde 1995, p. 166–167; ID., Mamluk History Through Architecture. Monuments, Culture and Poli-

tion artistique n'avait pas été maintenue aux *bilād aš-Šām* après la disparition des Omeyyades, mais elle a, néanmoins, influencé l'art pictural de l'époque mamelouke, constituant ainsi le transfert d'un langage artistique visuel dans le temps[21].

Dans le cas de la mosquée des Omeyyades, il est possible de distinguer deux étapes dans la transformation de ce bâtiment: l'appropriation du lieu sacré par les musulmans, et, ensuite, l'assimilation de l'édifice au besoin du nouveau pouvoir dans un contexte politico-religieux qui avait changé. L'appropriation s'est traduite par l'annexion de l'église et par sa destruction, accompagnées par des aspects symboliques qui sont le triomphe de la nouvelle foi sur l'ancienne[22] et l'appropriation du passé. En s'appropriant un édifice prestigieux, le nouveau pouvoir pouvait montrer sa volonté d'établir une continuité avec le passé, avec les anciens empires auxquels on conférait une valeur d'autorité[23]. Dans le cas de la mosquée des Omeyyades de Damas, on peut présumer que le calife omeyyade al-Walīd voulait renouer avec cet héritage ancien en utilisant un emplacement chargé de valeur symbolique à travers les époques. L'appropriation d'un lieu de culte aussi prestigieux dépendait, en premier lieu, d'une volonté et des circonstances politiques.

L'assimilation, en revanche, a traversé différentes époques de la construction de la mosquée par al-Walīd jusqu'à nos jours. Elle représente ainsi un processus de longue durée. De ce fait, bien des souverains apposaient leur signature en ajoutant des éléments architecturaux tels que le *bayt al-māl* sous les Abbassides ou les restaurations effectuées aux époques seldjoukide, ayyoubide et mamelouke. L'assimilation d'un tel édifice dépendait de plusieurs facteurs – sociaux, religieux et politiques: la réorganisation sociale de l'édifice, le changement d'éléments religieux et l'engagement politique du calife à transformer l'édifice en mosquée. Or, l'acte de l'assimilation engage encore d'autres transferts culturels. Dans notre exemple, nous pouvons citer la réutilisation des matériaux provenant des églises Saint-Jean-Baptiste et Sainte-Marie-d'Antioche, ainsi que les mosaïques qui sont le produit d'un transfert du savoir-faire et des techniques de fabrication. Il est possible que ces mosaïques dont les représentations sont signifiantes et qui représentent un médium issu d'une tradition préislamique, en l'occurrence chrétienne, aient été employées pour communiquer avec les chrétiens de la région, déjà familiarisés avec ce vocabulaire artistique[24].

La volonté du calife omeyyade de construire un monument dont les qualités ne se trouveraient nulle part ailleurs, en utilisant un langage artistique influencé par la présence byzantine, peut être interprétée comme une manière de rivaliser avec l'empereur

tics in Medieval Egypt and Syria, Londres 2010, p. 47–58; Finbarr B. FLOOD, Umayyad Survivals and Mamluk Revivals. Qalawunid Architecture and the Great Mosque of Damascus, dans: Muqarnas 14 (1997), p. 66–68.

21 Je tiens à remercier M. Pierre Guichard pour avoir fait remarquer que les mosaïques de l'époque omeyyade n'ont pas été reproduites aux époques suivantes et qu'il sera donc difficile de parler d'un transfert culturel.

22 FLOOD, The Great Mosque of Damascus (voir n. 4), p. 226.

23 Ibid., p. 221–222; Régine LE JAN, Introduction, dans: Jean-Marie SANSTERRE (dir.), L'autorité du passé dans les sociétés médiévales, Rome 2004, p. 1–5.

24 FLOOD, The Great Mosque of Damascus (voir n. 4), p. 224.

byzantin[25]. Néanmoins, le choix du calife omeyyade de s'approprier un lieu sacré à l'instar de l'église de Saint-Jean-Baptiste n'était sûrement pas le fait du hasard. À la valeur symbolique d'un tel lieu s'ajoutent des considérations pragmatiques et stratégiques. La mosquée avait été construite à la place du temple et de l'église qui étaient situés au centre économique. La mosquée des Omeyyades s'est ainsi parfaitement adaptée à ce plan et s'est insérée dans ces structures sociales et économiques maintenues aux époques suivantes[26].

En étudiant le lieu de construction, Creswell a remarqué que le péribole se situait cinq mètres au-dessous du niveau du temple[27]. Dans la cave d'une maison au sud de la Grande Mosquée, on a découvert des sols datant ou bien de l'époque byzantine ou bien du début de l'islam, ce qui pourrait témoigner que la mosquée avait été fondée sur un niveau surplombant une partie de la ville ou même la ville toute entière[28]. Elle s'élevait donc au-dessus de la ville et était bien visible de loin, marquant ainsi la présence musulmane.

LA MOSQUÉE AL-AQṢĀ ET LE DÔME DU ROCHER À JÉRUSALEM

Après la conquête de Jérusalem par les croisés en 492/1099, l'espace sacré abritant la mosquée al-Aqṣā et le Dôme du Rocher fut réaménagé. Le Dôme du Rocher fut converti en église (*templum domini*) ornée de peintures murales et de statues et surmontée d'une coupole à l'intérieur de l'édifice, reposant sur des colonnes en marbre, le tout couvrant le rocher[29]. Quant à la mosquée al-Aqṣā, elle fut, dans un deuxième temps, transformée en palais royal (*templum salomonis*) par les Templiers, qui aménagèrent certaines structures architecturales à l'intérieur et à l'extérieur de la mosquée[30].

[25] Cette motivation est attribuée à la construction de plusieurs grands monuments, voir entre autres: Shelomo GOITEIN, The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock, dans: Journal of the American Oriental Society 70/2 (1950), p. 106; Hamilton GIBB, The Arab-Byzantine Relations under the Umayyad Caliphate, dans: Dumbarton Oaks Papers 12 (1958), p. 211–233, ici p. 221; FLOOD, The Great Mosque of Damascus (voir n. 4), p. 215.

[26] Dorothée SACK, Damaskus. Entwicklung und Struktur einer orientalisch-islamischen Stadt, Mayence 1989, p. 53–54.

[27] CRESWELL, Early Muslim Architecture (voir n. 2), p. 111.

[28] SACK, Damaskus (voir n. 26), p. 21. Sack constate que les sols se trouvent à une profondeur de quatre à cinq mètres.

[29] ʿImād ad-Dīn al-Iṣfahānī, al-fatḥ al-qussī fī ʾl-fatḥ al-qudsī, éd. Muḥammad AL-SUBḤ, Le Caire 1965, p.141; ʿImād ad-Dīn al-Iṣfahānī, La conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin, trad. Henri MASSÉ, Paris 1972, p. 51, 54–55; Adrian BOAS, Jerusalem in the Time of the Crusades, Londres, New York 2001, p. 109–110, 192; Anne-Marie EDDÉ, Saladin, Paris 2008, p. 265.

[30] Pour plus de détails voir p.ex. Carole HILLENBRAND, The Crusades: Islamic Perspectives, Édimbourg 1999, p. 286–291; BOAS, Jerusalem (voir n. 29), p. 91–93; Sabri JARRAH, From Monastic Cloisters to *Ṣaḥn*: The Transformation of the Open Space of the Masjid al-Aqsā under Saladin, dans: Robert HILLENBRAND, Sylvia AULD (dir.), Ayyubid Jerusalem. The Holy City in Context 1187–1250, Londres 2009, p. 363–371.

D'après ʿImād ad-Dīn al-Iṣfahānī (m. 597/1201), qui était le secrétaire (*kātib*) et compagnon de Ṣalāḥ ad-Dīn b. Ayyūb, le *miḥrāb* était utilisé comme dépôt à grains[31].

Après la prise de Jérusalem en 583/1187, Ṣalāḥ ad-Dīn ordonna la reconversion des deux édifices en lieux de culte musulmans. ʿImād ad-Dīn al-Isfahānī nous informe que Ṣalāḥ ad-Dīn donna l'ordre de rendre visible le *miḥrāb* de la mosquée al-Aqṣā et de détruire les structures architecturales érigées par les Francs à l'intérieur de la mosquée. Quant au Dôme du Rocher, le sultan en fit abattre la croix, détruire l'église et découvrir la roche cachée sous les constructions[32]. ʿImād ad-Dīn ne manque pas de faire l'éloge de la réhabilitation de la mosquée al-Aqṣā et du triomphe de l'islam sur le christianisme:

> Le *minbar* (la chaire) fut érigée; l'on fit apparaître le *miḥrāb* purifié; l'on démolit ce que les Francs avaient construit entre les colonnes. […] Le Coran domina, tandis que l'Évangile était rejeté; […] les dévotions devinrent pures; les prières canoniques furent établies; les invocations se prolongèrent; les bénédictions se manifestèrent; […] l'appel à la prière (*āḏān*) fut clamé, tandis que la cloche se taisait; les muezzins se montrèrent, tandis que les prêtres chrétiens se cachaient […][33].

Selon l'auteur, les princes ayyoubides se précipitèrent pour contribuer aux travaux effectués dans la mosquée, laissant ainsi leurs marques, surtout al-ʿĀdil, frère de Ṣalāḥ ad-Dīn, qui fit des dons considérables[34]. Le sultan nomma l'érudit Ḍiyāʾ ad-Dīn ʿĪsā al-Hakkārī, gouverneur de la ville, pour surveiller les travaux de reconstruction et la construction des grilles en fer autour du rocher, à l'intérieur du Dôme[35]. ʿImād ad-Dīn souligne que Ṣalāḥ ad-Dīn ordonna la purification rituelle des lieux saints. Ainsi, le neveu du sultan, Taqī ad-Dīn, visita le Dôme du Rocher et la mosquée et, avec un groupe de nobles, il participa au nettoyage des deux monuments, utilisant tout d'abord de l'eau, ensuite de l'eau de rose et de l'encens afin de les purifier[36]. Carole Hillenbrand note que »le leitmotiv des écrivains musulmans au Moyen Âge concernant l'occupation franque était la souillure des espaces sacrés, publics et privés, soulignant

[31] Al-Iṣfahānī, al-fatḥ al-qussī (voir n. 29), p. 137; Al-Iṣfahānī, La conquête de la Syrie (voir n. 29), p. 51; HILLENBRAND, The Crusades (voir n. 30), p. 285; EDDÉ, Saladin (voir n. 29), p. 265.

[32] Al-Iṣfahānī, al-fatḥ al-qussī (voir n. 29), p. 137; Al-Iṣfahānī, La conquête de la Syrie (voir n. 29), p. 51; voir également Ibn Wāṣil, muffariǧ al-kurūb fī aḫbār banī Ayyūb, éd. Ǧamāl ad-Dīn AŠ-ŠAYYĀL, Le Caire 1957, vol. 2, p. 217, 229. Pour plus de détails sur les travaux effectués sous le règne de Ṣalāḥ ad-Dīn à Jérusalem voir: Lorenz KORN, Ayyubidische Architektur in Ägypten und Syrien. Bautätigkeit im Kontext von Politik und Gesellschaft, vol. 2, Heidelberg 2004, p. 61–78; Mahmoud HAWARI, Ayyubid Jerusalem (1187–1250). An Architectural and Archaeological Study, Oxford 2007.

[33] Al-Iṣfahānī, al-fatḥ al-qussī (voir n. 29), p. 137; Al-Iṣfahānī, La conquête de la Syrie (voir n. 29), p. 51.

[34] Al-Iṣfahānī, al-fatḥ al-qussī (voir n. 29), p. 143; Al-Iṣfahānī, La conquête de la Syrie (voir n. 29), p. 56; Ibn Wāṣil, muffariǧ al-kurūb (voir n. 32), p. 230.

[35] Ibid., p. 229; HAWARI, Ayyubid Jerusalem (voir n. 32), p.19–20; KORN, Ayyubidische Architektur (voir n. 32), p. 62.

[36] Al-Iṣfahānī, al-fatḥ al-qussī (voir n. 29), p. 134; Al-Iṣfahānī, La conquête de la Syrie (voir n. 29), p. 57; EDDÉ, Saladin (voir n. 29), p. 265.

surtout la souillure des bâtiments religieux, notamment ceux de Jérusalem«[37]. Ainsi, les musulmans considéraient l'occupation de la mosquée al-Aqṣā et du Dôme du Rocher par les Francs comme une profanation des lieux sacrés. En effet, ʿImād ad-Dīn souligne plusieurs fois cet aspect dans son ouvrage. La purification des lieux saints a également été mentionnée dans le sermon du grand juge Muḥīy ad-Dīn b. Zakī al-Qurašī lors de la première cérémonie du vendredi, qui eut lieu dans la mosquée al-Aqṣā deux semaines et demie[38] après la prise de Jérusalem et qui fut une sorte d'inauguration des lieux saints après qu'ils eurent été purifiés.[39]. Le sermon était d'une telle importance que plusieurs historiens l'ont transmis, notamment Ibn Šaddād, historien mort en 684/1285, qui en rapporta un extrait dans son ouvrage sur l'histoire de la Syrie[40]. À côté de la purification de la ville de Jérusalem, le *qāḍī* Muḥīy ad-Dīn b. Zakī mentionna les premiers califes de l'islam et leurs mérites, dont ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb qui avait enlevé le signe de la croix (*ši'ār al-ṣulbān*) dans cette ville (*balad*)[41]. On peut observer une parallèle entre Ṣalāḥ ad-Dīn et le calife ʿUmar puisque, sous le règne de l'un et de l'autre, »la croix fut abattue«[42].

Dans son ouvrage, ʿImād ad-Dīn mentionne que Ṣalāḥ ad-Dīn avait ordonné la destruction des constructions chrétiennes[43], mais il est évident que certaines structures ont été gardées et réutilisées dans un nouveau contexte, notamment les colonnes, les chapiteaux, les arcatures et les panneaux en marbre[44]. Carole Hillenbrand souligne le côté symbolique de la réutilisation des éléments architecturaux issus du répertoire des croisés, leur donnant la signification de trophées de guerre remployés[45]. Finbarr Barry Flood, en revanche, voit dans leur remploi une raison plutôt esthétique[46]. À côté de

[37] HILLENBRAND, The Crusades (voir n. 30), p. 285: »The leitmotiv of medieval Muslim writers about the Frankish occupation is defilement of sacred space, both public and private, although the emphasis is particularly on ›religious‹ buildings, especially those in Jerusalem«.

[38] La prise de Jérusalem eut lieu le 17 raǧab 583/ 22 septembre 1187, tandis que le sermon eut lieu le 4 šaʿbān/9 octobre de la même année, al-Iṣfahānī, al-fatḥ al-qussī (voir n. 29), p. 138.

[39] EDDÉ, Saladin (voir n. 29), p. 267.

[40] Ibn Šaddād, al-aʿlāq al-ḫaṭīra fī ḏikr umarāʾ aš-Šām wa ʾl-Ǧazīra. tārīḫ Libnān waʾl-Urdun wa Filastīn, éd. Sāmī AD-DAHHĀN, vol. 2,2, Damas 1962, p. 212–220.

[41] Ibn Šaddād, al-aʿlāq al-ḫaṭīra (voir n. 40), p. 212.

[42] Il semble que cette comparaison fut souvent faite à cette époque, voir EDDÉ, Saladin (voir n. 29), p. 266. Sur le calife ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, voir Giorgio LEVI DELLA VIDA, Michael BONNER, ʿUmar b. al-Khaṭṭāb, dans: Encyclopaedia of Islam 2, vol. 10, Leyde 2000, p. 818.

[43] Al-Iṣfahānī, al-fatḥ al-qussī (voir n. 29), p. 137, 141; Al-Iṣfahānī, La conquête de la Syrie (voir n. 29), p. 51, 54.

[44] JARRAH, From Monastic Cloisters to *Ṣaḥn* (voir n. 30), 372–376; Finbarr Barry FLOOD, An Ambiguous Aesthetic. Crusader *Spolia* in Ayyubid Jerusalem, dans: HILLENBRAND, AULD (dir.), Ayyubid Jerusalem (voir n. 30), p. 202–215. Dans le même volume: Robert HILLENBRAND, The Ayyubid Aqsa. Decorative Aspects, p. 301–326.

[45] HILLENBRAND, The Crusades (voir n. 30), p. 385. Pour cette question, voir aussi Ernst HERZFELD, Damascus. Studies in Architecture II, dans: Ars islamica 10 (1943), p. 46–47.

[46] FLOOD, An Ambiguous Aesthetic (voir n. 43), p. 202–215. La réutilisation de *spolias* pour leur valeur esthétique peut aussi être constatée en Ifrīqiya, voir Jean-Pierre VAN STAËVEL, *Masǧid al-Dunyā*, »La mosquée de l'ici-bas«. Statut foncier, construction et usage des lieux de culte en Ifrīqiya, à travers les sources juriprudentielles des époques fatimīde et zirīde (X^{e}–XI^{e} siècles),

l'aspect esthétique, l'aspect économique, bien que seulement effleuré par la plupart des chercheurs, nous semble être essentiel dans la réutilisation des matériaux. Notons que, d'après les sources, le prône du vendredi n'a eu lieu que deux semaines et demie après la conquête de Jérusalem; cette courte période ne laisse pas le temps de rassembler les matériaux nécessaires à la reconstruction de la mosquée[47]. Que l'aspect économique ait joué un rôle considérable dans le remploi des éléments architecturaux d'anciens bâtiments est rapporté par al-Azraqī (m. vers 250/864) dans son histoire de La Mecque: des colonnes furent transportées de la Syrie et de l'Égypte pour être utilisées dans la construction et l'agrandissement du *Masǧid al-Ḥarām*[48].

Quant à la modification des éléments architecturaux dans la mosquée al-Aqṣā, Robert Hillenbrand constate que le portail issu du répertoire ›chrétien‹ n'a pas été ›islamisé‹ en étant doté, par exemple, d'ornements ›musulmans‹ ou d'inscriptions[49]. D'un côté, on peut se demander si, après presque un siècle de présence des croisés, la population n'était pas familiarisée avec ce genre de formes architecturales et si l'accent n'était pas plutôt mis sur l'esthétique et le fonctionnel que sur l'origine de ces formes. De l'autre côté, si un tel processus, c'est-à-dire le processus d'islamisation des différentes structures architecturales sans aucun signe chrétien, entrait dans la logique de cette époque. Certes, en transformant l'église en mosquée, on réalisa l'islamisation non seulement de l'édifice mais de l'aspect entier de la ville, surtout par l'enlèvement des signes du christianisme tels que la croix et la cloche et par l'introduction d'éléments propres aux bâtiments religieux islamiques tels que le *miḥrāb* et le minaret. Il n'était donc pas nécessaire d'›islamiser‹ chaque partie du bâtiment. Convertir une église en mosquée, dont la fonction est la propagation des observances de l'islam (*šaʿāʾir al-Islām*), constitue un acte symbolique primordial d'islamisation. Cette forme d'islamisation est évoquée chez plusieurs juristes. Dans un traité juridique sur le *ǧihād*, al-Aqsirāʾī (juriste ḥanafite mort au milieu du VII^{e}/XIV^{e} siècle, probablement à Damas) donne des consignes sur le traitement de l'ennemi chrétien qui s'est soumis, et il évoque les conditions qui transforment une agglomération en localité musulmane:

> Ils [les chrétiens] ne peuvent vendre leur vin et leurs cochons dans cette agglomération (*miṣr*), et ils ne peuvent les faire entrer dans l'agglomération dans laquelle on pratique le rassemblement (*al-ǧamiʿ*) et les châtiments légaux (*al-ḥudūd*), car il faut y proclamer les observances de l'islam

dans: Lieux de cultes (IX^{e} colloque international à Tripoli en 2005), Paris 2008, p. 257–272, voir notamment p. 263.

47 Une inscription sur le *miḥrāb* de Ṣalāḥ ad-Dīn évoque l'achèvement des travaux dans l'année 583 de l'Hégire, donc la même année que celle de la conquête de Jérusalem par Ṣalāḥ ad-Dīn. Pour plus de détails voir HILLENBRAND, The Ayyubid Aqsa (voir n. 44), p. 304.

48 Al-Azraqī, aḫbār Makka wa mā ǧāʾa fīhā min al-aḫṭār, éd. ʿAlī ʿUMAR, vol. 2, Le Caire 2004, p. 76–77; Jean-Charles DUCÈNE, Les plans du sanctuaire de la Kaʿba dans les manuscrits du *Kitāb Dalāʾil al-Qibla* d'Ibn al-Qāṣṣ: illustrations imaginaires ou témoins historiques?, dans: Acta Orientalia Belgica 17 (2003), p. 89. Je tiens à remercier M. Jean-Charles Ducène de m'avoir communiqué cette information.

49 HILLENBRAND, The Ayyubid Aqsa (voir n. 44), p. 316. Il fournit plusieurs raisons pour l'utilisation de *spolias*.

et les faire apparaître (*išʿār šaʿāʾir al-islām wa iẓhārihi*). Il est interdit de pratiquer les observances de l'infidélité (*šaʿāʾir al-kufr*)[50].

Ibn Taymīya, juriste ḥanbalite (m. 728/1327) écrit, dans ses *fatāwā,* un chapitre sur les »règlements politiques« (*aš-šarīʿa as-sīyāsīya*) dans lequel il présente, entre autres, les devoirs d'un sultan. Il dit qu'après une victoire le devoir d'un sultan est d'établir les observances de l'islam afin de le consolider et de réprimer ceux qui collaborent avec l'ennemi[51]. Ces observances incluent, entre autres, l'appel à la prière (*ādān*) et le rassemblement pour la cérémonie du vendredi qui, normalement, a lieu dans une mosquée. De ce fait, la fonction de ces grandes mosquées était de faire apparaître les observances de l'islam et de les montrer.

Le côté symbolique de l'islamisation des lieux saints est souligné par la première *ḫuṭba* (sermon), prononcée, après quatre-vingt-huit ans d'interruption, par le grand *qāḍī* Muḥīy ad-Dīn b. Zakī dans la mosquée al-Aqṣā et dans la ville sainte de Jérusalem. La transformation d'une église en mosquée signifiait la victoire de l'islam sur le christianisme et servait à marquer la présence musulmane sur un territoire[52]. La transformation de la mosquée al-Aqṣā marqua ainsi la victoire de l'islam sur les Francs et l'appartenance de Jérusalem aux musulmans. En effet, il ne faut pas oublier que Jérusalem, à cette époque, était devenu un sujet de propagande dans la lutte contre les croisés[53]. Libérer Jérusalem et la mosquée al-Aqṣā des croisés était le leitmotiv et un moyen de légitimation du pouvoir. Ainsi, la transformation des lieux de culte entrait dans le programme politique de Ṣalāḥ ad-Dīn b. Ayyūb.

Dans l'exemple de la mosquée al-Aqṣā et celui du Dôme du Rocher, nous constatons deux transferts successifs: le premier est celui de la conversion des lieux de culte musulmans par les croisés. Le deuxième est celui de la reconversion de ces lieux de culte chrétiens en lieux de culte musulmans en incorporant et réaménageant des éléments architecturaux déjà existants, provenant, entre autres, du répertoire architectural des croisés. Le responsable de cette transformation est le sultan ayyoubide Ṣalāḥ ad-Dīn. D'autres membres du pouvoir politique y ont contribué, soit par un financement, comme al-ʿĀdil, frère du sultan, soit par des actes concrets tels que le nettoyage et la

[50] Al-Aqsraʾī, kitāb nihayat as-suʾāl wal-umnīya fī ʿilm al-furūssīya, dans: arbaʿat kutub fī ʾl-ǧihād min ʿaṣr al-ḥurūb aṣ-ṣalībīyya, éd. Suhaīl ZAKKĀR, Damas 2007, p. 398.

[51] Ibn Taymīya, maǧmūʿat al-Fatāwā, éd. ʿĀmir AL-ǦAZZĀR, Anwār AL-BAZ, vol. 28, Mansoura ^{3}2005, p. 225.

[52] Que le sujet de la conversion d'église en mosquée fut une question considérable pour les juristes musulmans, non seulement au Proche-Orient mais aussi dans le Maghreb, un avis juridique du *Qāḍī* Iyād (m. 543/1148–1149) nous le montre, voir son ouvrage: maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām, Beyrouth 1990, p. 203–205; voir aussi Pascal BURESI, Les conversions d'églises et de mosquées en Espagne aux XI^{e}–XIII^{e} siècles, dans: Patrick BOUCHERON, Jacques CHIFFOLEAU (dir.), Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget, Paris 2000, p. 340. Dans cet article, Buresi analyse aussi les différentes raisons qui déterminent l'acte de la transformation en péninsule Ibérique.

[53] Emmanuel SIVAN, L'islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades, Paris 1965, p. 62–65. ID., Le caractère sacré de Jérusalem dans l'islam aux XII^{e}–XIII^{e} siècles, dans: Studia Islamica 27 (1967), p. 149–182; HILLENBRAND, The Crusades (voir n. 30), p. 141–161.

purification des lieux saints, comme le neveu de Ṣalāḥ ad-Dīn. L'aspect symbolique a été exécuté par l'élite civile, en l'occurrence par le grand *qāḍī*. Ainsi, on peut s'interroger sur l'influence des *ulamā'* et leur rôle dans la réalisation d'une telle transformation qui, à cette époque, semble avoir été le devoir du sultan. Notons qu'à plusieurs reprises, le sultan a eu recours à des consultations juridiques, les juristes les plus éminents pouvaient ainsi influencer ses actions[54].

Quant à la main d'œuvre qui effectua la modification et la reconstruction des deux lieux de culte, nous ne disposons d'aucune information à son sujet. En revanche, il semble que nombre de prisonniers francs fussent impliqués dans la reconstruction de Jérusalem et de son enceinte cinq ans après la prise de Jérusalem par Ṣalāḥ ad-Dīn[55]. De ce fait, il est probable qu'ils ont aussi travaillé dans l'aménagement des structures architecturales de ces deux bâtiments quelques années auparavant. Enfin, il semble que le rôle du gouverneur al-Hakkārī fût décisif puisqu'il était superviseur et responsable des travaux de transformation. Les sources se taisent, en revanche, lorsqu'il s'agit des vrais maîtres de la transformation, à savoir les concepteurs et les ›architectes‹.

CONCLUSION

Il est vrai que l'acte de transfert des édifices religieux, dû à la transformation, reste identique lorsque l'on compare l'exemple de la mosquée des Omeyyades de Damas et celui de la mosquée al-Aqṣā et du Dôme du Rocher à Jérusalem. Néanmoins, il existe quelques divergences quant aux motivations cachées derrière cet acte. Dans le cas de la Grande Mosquée de Damas, la transformation de l'église en mosquée coïncide avec la réforme d'al-Walīd b. ʿAbd al-Malik, changeant la langue administrative du grec en arabe[56]. On peut en déduire que, d'une part, al-Walīd voulait consolider le pouvoir et établir fermement la nouvelle foi en choisissant un emplacement stratégique pour la nouvelle mosquée, par rapport au plan de la ville. D'autre part, la transformation de l'église Saint-Jean-Baptiste en mosquée constitue un acte symbolique d'appropriation du passé, renouant avec un héritage ancien. C'était aussi un acte de triomphe sur l'ancienne foi, et, éventuellement, une façon de se mesurer avec ce dernier. Dans le cas de la transformation des lieux saints par Ṣalāḥ ad-Dīn, en revanche, c'était plutôt un acte servant à rétablir l'islam et à montrer la victoire des musulmans sur l'ennemi, à renforcer la présence musulmane dans les territoires ›reconquis‹. La réappropriation de ces lieux entre dans un programme politique de légitimation du pouvoir. Dans ce dernier cas, les sources médiévales suggèrent une volonté de rupture avec le passé des croisés, effectuée par la destruction des structures architecturales, même si certaines données architecturales prouvent le contraire.

[54] EDDÉ, Saladin (voir n. 29), p. 158.
[55] Histoire de Jérusalem et d'Hébron. Fragments de la chronique de Moudjir ed-Dyn, trad. Henry SAUVAIRE, Paris 1876, p. 78.
[56] FLOOD, The Great Mosque of Damascus (voir n. 4), p. 188.

Il est vraisemblable que, dans la mosquée des Omeyyades de Damas autant que dans les lieux saints à Jérusalem, la réutilisation et l'appropriation d'éléments architecturaux anciens dans un nouveau contexte religieux résultent plutôt de considérations économiques ou esthétiques que de considérations symboliques en tant que trophée de guerre. Dans son histoire de La Mecque, al-Azraqī rapporte un dialogue entre lui et son grand-père sur le remploi de deux grandes pierres (*ḥiğāra*) dans le réaménagement du *al-Masğid al-Ḥarām*. Il voulait savoir si l'information rapportée par les habitants de la ville était vraie, à savoir que ces deux grandes pierres avaient représenté deux divinités préislamiques que l'on avait adorées. Son grand-père le nia et lui parla de leur provenance, soulignant l'ignorance des gens[57]. Cette anecdote montre qu'il faut prendre en considération le fait qu'à travers les siècles ce n'est pas seulement le sens symbolique qui peut changer mais aussi la façon de percevoir ces objets. Ainsi, l'utilisation de *spolias* peut avoir une autre valeur pour le commanditaire ou l'›architecte‹ que pour les récepteurs comme la population ou les voyageurs. Cela rend l'interprétation de ces éléments plus difficile.

Enfin, en étudiant les exemples évoqués, on peut distinguer deux groupes majeurs d'acteurs impliqués dans la transformation d'une église en mosquée: d'un côté, les commanditaires qui sont représentés par le calife et le sultan, de l'autre côté la main-d'œuvre. On peut présumer que, dans les deux cas, les princes, les gouverneurs et les notables ont joué, eux aussi, un grand rôle, notamment dans le financement des travaux effectués, en sus de leur participation à l'acte ›rituel‹ de transformation comme dans le cas de la mosquée al-Aqṣā et du Dôme de Rocher. A contrario, ce sont apparemment les juristes qui jouaient un rôle prépondérant dans la transformation symbolique de ces édifices à une période plus tardive.

[57] Al-Azraqi, aḫbār Makka (voir n. 48), p. 74–75.

REGULA FORSTER

Buddha in Disguise: Problems in the Transmission of »Barlaam and Josaphat«

In 1591, Jesuit missionaries in Japan produced one of the first books in Japanese to be printed in movable type, albeit in Latin script[1]. What they printed was a compendium of the Acts of the Saints (»Sanctos no Gosagveono Vchinvqigaqi«), which included »The Life of the Blessed Confessors Saint Barlaam and Saint Josaphat« (»Tattoqi Confessores S. Barlan to, S. Iosaphat no gosagueo«). It is the oldest such book, copies of which are still extant today. We have no sources giving the reaction of the Japanese public or mentioning whether this public realized that they were reading a story with which most of them were already familiar. For one of the two seemingly Catholic saints[2], Josaphat, is in fact none other than Buddha himself[3]. But how did he end up as a Christian saint, presented to a mostly Buddhist public[4]?

In this article, I will present a stemma according to the present state of research, and will then discuss problems in the transmission of this text, especially addressing the question of the religious background of the people involved. I begin, however, with a summary of the story, according to the longest surviving Arabic form[5].

The king of India is an idolater and persecutes both asceticism (*nusk*) and (true) religion (*dīn*) and its supporters. He lives an entirely worldly life and is very successful, but despairs of ever having a son. Finally, his favourite wife, after a dream of an elephant, bears him a son, in Arabic called Būd̲āsaf[6], in Latin Josaphat[7]. The attendant

1 See Keiko IKEGAMI, Barlaam and Josaphat. A Transcription of MS Egerton 876 with Notes, Glossary, and Comparative Study of the Middle English and Japanese Versions, New York 1999, esp. p. 31–32, 41, and 44–49. The (Latin) source used has not yet been firmly established (see ibid., p. 55–56).

2 Barlaam and Josaphat were officially added to the »Martyrologium Romanum« in 1583: see Robert VOLK, Johannes von Damaskus. Die Schriften, vol. 6: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria), vol. 1: Einführung, Berlin 2009 (Patristische Texte und Studien, 61), p. 15.

3 See below.

4 The text was used by the Jesuit missionaries in (South)East Asia, not only in Japan but also in China, Tamil-Nadu, and the Philippines. See IKEGAMI, Barlaam and Josaphat (as in n. 1), p. 28; VOLK, Johannes von Damaskus (as in n. 2), p. 152–154.

5 There are three Arabic versions extant. For the longest Arabic text, see Daniel GIMARET, Kitāb Bilawhar wa Būd̲āsf, Beirut 1972; a French translation is available as ID., Le livre de Bilawhar et Būd̲āsf selon la version arabe ismaélienne, Geneva 1971 (Hautes études islamiques et orientales d'histoire comparée, 3). It should be noted that this version cannot claim to be the archetype (see ibid., p. 57).

6 Gimaret always uses the form Būd̲āsf, in analogy with names of Persian legendary heroes well known to a medieval Arabic-speaking audience such as Luhrāsf, Ǧāmāsf etc.: see GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būd̲āsf (as in n. 5), p. 63, n. 4. This form, however, is against the rules of

astrologers tell the king that his son will be famous, but the wisest and most experienced of them says that, although he will indeed become famous, he will be so for his ascetic religion. The king tries to get around the stars by locking up his son, instructing the servants never to tell him about death and diseases, and not letting him out of the palace, so that the boy will never know of anything unpleasant. But the prince realizes that he is the only person not allowed to leave the palace. Eventually, he gets permission to go riding outside. However, the servants are instructed to clear the streets so that the prince will still not be disturbed by the presence of illness or death. This cannot last: the prince meets a sick man, a blind man, and a very old man. Through these encounters, he becomes aware of sickness and death, and starts to think about the meaning of life. This is when the second protagonist – in Arabic called Bilawhar, in Latin Barlaam[8] – enters the stage: he is one of the ascetics who had left the country, but he just decided to come back in disguise to save the prince's soul. He starts telling the young man parables about the vanity of the world and the meaning of the afterlife. The prince is easily convinced of the truth of monotheism. After four months, Barlaam takes his leave, just in time, for the king has finally realized that something is going wrong. He tries to win back his son to a worldly life. But whatever he does, he fails: the prince is not tempted by the beauty of women and is not intrigued by foul tricks and magic. Eventually, the prince leaves the world and converts his people to monotheism.

This story goes back to Indian legends about the life of Buddha, though it is impossible to establish a single source[9]. The most striking parallels are the dream of the prince's mother and his encounters with the sick man, the blind man, and the old man[10]. Another point is his name: the prince gets his name from Bodhisattva, the Buddha in the present world[11]. Finally, the tales told to illustrate the true faith are of Indian,

Arabic syllable structure and not to be found in cases where the manuscripts occasionally indicate the vocalization (ibid.). I therefore keep the more ›Arabic‹ form of Būḏāsaf, which also makes the Georgian form of the name (see below, n. 7) more easily understandable.

7 By misspelling, the Arabic Būḏāsaf becomes Yūḏāsaf, which then becomes Iodasaph in Georgian. See Ilia V. ABULADZE, Introduction, in: David Marshall LANG, The Balavariani (Barlaam and Josaphat), London 1966, p. 19–41, here p. 29; GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 8 and 63. In this article, I generally use the more widely known Latin forms of the proper names.

8 The Arabic Bilawhar (also Balawhar and Bulūhar) becomes Balahvar in Georgian: see ABULADZE, Introduction (as in n. 7), p. 29; GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 8 and 63.

9 The most important Indian sources are the »Lalita-vistara« and the »Buddha-carita«. See Philip ALMOND, The Buddha of Christendom. A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat, in: Religious Studies 23 (1987), p. 391–406, here p. 396–397; Isabel TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« in der arabisch-muslimischen Literatur. Ein arabistischer Beitrag zur »Barlaam-Frage«, in: Die Welt des Orients 31 (2000/2001), p. 110–144, here p. 111.

10 See ALMOND, The Buddha of Christendom (as in n. 9), p. 397; Toni BRÄM, Le roman de Barlaam et Josaphat, in: Richard GOULET (ed.), Dictionnaire des philosophes antiques, vol. 2, Paris 1994, p. 63–83, here p. 71–72; IKEGAMI, Barlaam and Josaphat (as in n. 1), p. 14–15.

11 Barlaam (Arabic *Bilawhar*), on the other hand, seems to derive from the Indian *Bhagavan* (»Master«), which fits his role very well, but this etymology has not yet been proved: see Wal-

mostly Buddhist origin[12]. The most important differences are that the real Buddha did not need a teacher[13] to understand the truth and that his teaching was not about monotheism[14].

What happened between the two points mentioned so far – the starting point in India and the endpoint in a Jesuit text for a Japanese public? From India, the Buddha legend travelled to the Arabic-speaking world. There are three Arabic versions of the »Barlaam« story extant today: the so-called Ismaili version, edited by Daniel Gimaret, being the longest; a version included in the work »Ikmāl [or Kamāl] ad-dīn wa-tamām an-niʿma« by the Twelver Shiite Ibn Bābūya (d. 381/991); and a shortened and only incompletely transmitted version known as the Druze or Halle version[15]. The dating of these Arabic versions poses some problems. All Arabic manuscripts containing the texts are – as usual in the transmission of Arabic literary texts – rather late. For the so-called Ismaili version, they are nineteenth century[16]; the manuscripts of Ibn Bābūya's »Ikmāl ad-dīn« are mostly from the sixteenth and seventeenth centuries[17]; and, of the two manuscripts of the so-called Druze version, one is dated to 1099/1687[18]. As Ibn Bābūya died in 381/991, this version of the »Barlaam« must have circulated before the end of the tenth century. Furthermore, if we are to take his indications of his sources seriously, as I think we should, we are led back even further, to the early tenth century[19]. As the Georgian version translated from Arabic seems to date from before 900[20], this gives us

ter B. Henning, Sogdian Tales, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 11 (1945), p. 465–487, here p. 487.

12 See E. A. Wallis Budge, Baralâm and Yewâsef, Being the Ethiopic Version of a Christianized Recension of the Buddhist Legend of the Buddha and the Bodhisattva, vol. 2: Introduction, English translation, etc., Cambridge 1923, p. xix–xxvii; Almond, The Buddha of Christendom (as in n. 9), p. 398; Ikegami, Barlaam and Josaphat (as in n. 1), p. 16–17. For a different view, see Daniel Gimaret, Traces et parallèles du Kitāb Bilawhar wa Būḏāsf dans la tradition arabe, in: Bulletin d'études orientales 24 (1971), p. 97–133, here p. 97, n. 2.

13 It was argued that the figure of Barlaam most clearly shows the Manichean origins of the »Barlaam«, as the Manicheans insisted on the importance of anybody aspiring for religious truth to have a teacher from among the *electi*. See Almond, The Buddha of Christendom (as in n. 9), p. 405–406; Toral-Niehoff, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 113. It should be noted, however, that the idea already exists in Buddhism that a teacher figure, most notably a Bodhisattva, will help humankind on its way to enlightenment; moreover, in classical Islam, the mystical novice searching for God will be under the guidance of a teacher (*šayḫ*). See Eric Geoffroy, Shaykh, in: The Encyclopaedia of Islam 2, Leiden 1960–2004, vol. 9 (1996), p. 397–398.

14 See Almond, The Buddha of Christendom (as in n. 9), p. 398.

15 For a discussion of the (religious) background of these Arabic versions, see below.

16 See Gimaret, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 9–10; Id., Kitāb Bilawhar wa Būḏāsf (as in n. 5), p. 11–17.

17 Fuat Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, vol. 1: Qurʾānwissenschaften, Ḥadīṯ, Geschichte, Fiqh, Dogmatik, Mystik. Bis ca. 430 H, Leiden 1967, p. 548–549, indicates around 20 manuscripts, for 15 of which he gives a date. Of these, thirteen are from the eleventh/sixteenth–seventeenth centuries, one from the tenth/sixteenth century, and one from the ninth/fifteenth century.

18 See Gimaret, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 26.

19 Ibid., p. 32–35; and see also below.

20 See Abuladze, Introduction (as in n. 7), p. 32, 35–36.

some indication as to the *terminus ante quem*. On the other hand, the attribution of a versification of the text to the late eighth-century poet Abān al-Lāḥiqī, as found in Ibn an-Nadīm's »Fihrist« (completed in 377/987–988)[21], is probably wrong: it seems that this and other versifications were attributed to Abān well after his lifetime[22]. Nevertheless, the style of the Ismaili text suggests a relatively early date of translation. Gimaret has suggested a date between 750 and 900, with an inclination towards the earlier part of that period, namely the second half of the eighth century, which to me seems quite probable[23]. How the »Barlaam« eventually arrived in the Arabic-speaking world and what intermediaries were involved is discussed below.

From Arabic, the text moved in several directions: into Georgian[24], Hebrew[25], New Persian[26], and Castilian[27]. From the Hebrew, we have a line towards Yiddish[28] and Judeo-Persian[29], but, unlike so many other medieval texts, no other continuation and markedly none into Latin. Amazingly, the Georgian version, which seems to have been produced before 900, was far more influential[30]. It served as *Vorlage* not only for an abbreviated version[31] but also for a Byzantine Greek translation of the second half of the tenth century[32]. From Greece, the story eventually conquered both East and West[33]. Among others, we have a translation back into Arabic (this time a Christian form of it)[34] and several translations into Latin. And it is in Latin that we see the story become

[21] Ibn an-Nadīm, Kitāb al-fihrist, ed. Gustav FLÜGEL, Leipzig 1871–1872 (reprinted Beirut 1964), p. 119, 163.

[22] See Iḥsān ʿABBĀS, Abān b. ʿAbd al-Ḥamīd b. Lāheq, in: Ehsan YARSHATER (ed.), Encyclopaedia Iranica, London, New York 1985–, vol. 1 (1985), p. 58–59; Tilman SEIDENSTICKER, Abān al-Lāḥiqī, in: Kate FLEET, Gudrun KRÄMER et al. (eds.), Encyclopaedia of Islam 3, Leiden 2007, fasc. 2007–2, p. 2–3.

[23] See GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 61.

[24] See below.

[25] A translation in rhymed prose by Abraham ibn Ḥasday of Barcelona (d. 1240): see GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 47–50.

[26] The fourteenth-century version by Niẓām ad-Dīn Šāmī: see ibid., p. 43–47.

[27] See Franz BRUNHÖLZL et al., Barlaam und Joasaph, in: Lexikon des Mittelalters, Stuttgart [1977]–1999, vol. 1 (1980), col. 1464–1469, 1466.

[28] See Wulf-Otto DREESSEN, Ben ha-melech weha-nosir, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Berlin, New York 1978–2004, vol. 1 (1978), col. 686–687.

[29] See GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 47–48; Jürgen TUBACH, Das Bild vom idealen Christen. Askese im Barlaam-Roman, in: Armenuhi DROST-ABGARJAN, Jürgen TUBACH (eds.), Sprache, Mythen, Mythizismen. Festschrift Walter Beltz, vol. 3, Halle 2004, p. 759–782, here p. 764.

[30] See above, n. 20. English translation: David Marshall LANG, The Balavariani (Barlaam and Josaphat), London 1966.

[31] See TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 126.

[32] For many years this version was attributed to John of Damascus (see below). Edition: Robert VOLK, Johannes von Damaskus. Die Schriften, vol. 6: Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria), 2 vols., Berlin 2006–2009 (Patristische Texte und Studien, 60–61).

[33] For a general overview, see BRUNHÖLZL et al., Barlaam und Joasaph (as in n. 7).

[34] See Jules LEROY, Un nouveau manuscrit arabe-chrétien illustré du Roman de Barlaam et Joasaph, in: Syria 32 (1955), p. 101–122; Sylvia AGÉMIAN, Deux manuscrits arabes chrétiens illustrés du Roman de Barlaam et Joasaph, in: Revue des études arméniennes 23 (1992), p. 577–601; Johannes PAHLITZSCH, Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Bei-

most influential. Three independent Latin prose versions were produced between the eleventh and the sixteenth centuries. The oldest translation is from 1048, extant in a single manuscript, and seems not to have made a lasting impression[35]. From the twelfth century onwards, a different Latin translation became widespread, the so-called »Vulgate«[36]. Its origin seems to have been northern France, and it served as the basis for several short versions and excerpts, most notably the renderings of the »Barlaam« included by Vincent de Beauvais in his »Speculum Historiale«[37] and by Jacobus de Voragine in the »Legenda Aurea«[38]. A third Latin translation was made by Jacques de Billy, abbot of the Benedictine monastery of Saint-Michel de l'Herm in the Vendée[39]. It is this version, dating from 1577, that was reprinted in Migne's »Patrologia Latina«[40]. One final version is supplied by a Latin versification from the twelfth century[41].

From Latin, the story continues: we have versions in most European vernaculars, including French and Provençal, the languages of the Iberian Peninsula, Italian, Czech, Polish, Russian, German, English, and several Scandinavian languages[42]. And it is somewhat ironic that the Latin text was also translated back into Greek[43]. The Japanese version mentioned in the introduction probably goes back to a Latin one as well[44].

träge und Quellen zu Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem, Berlin 1998 (Berliner historische Studien, 33; Ordensstudien, 15), esp. p. 278–280; TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 128. The Christian Arabic version was later translated into Ethiopian: see BUDGE, Baralâm and Yewâsef (as in n. 13).

35 Edition: José MARTÍNEZ GÁZQUEZ, Hystoria Barlae et Iosaphat (Biblioteca Nacional de Nápoles VIII.B.10), Madrid 1997 (Nueva Roma, Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris, 5). See also Jean SONET, Le roman de Barlaam et Josaphat, vol. 1: Recherches sur la tradition manuscrite latine et française, Namur, Paris 1949 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, 6), p. 63–64; Óscar DE LA CRUZ PALMA, Barlaam et Iosaphat. Versión vulgata latina con la traducción castellana de Juan de Arce Solorceno (1608), Madrid, Bellaterra 2001 (Nueva Roma, 12), p. 34; VOLK, Johannes von Damaskus (as in n. 2), p. 144; Matthias FISCHER, Versus de Sanctis Barlaam et Josaphat. Die anonyme Versifikation der Barlaam- und Josaphatlegende (12. Jh.) in der Handschrift Besançon BM 94, Bern 2003 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 37), p. 11. This translation was made by the Norman Argyros, duke of Italy, who spent five years in Constantinople around the middle of the eleventh century. Argyros seems to have obtained his Greek *Vorlage* from a man called Leon, who might well have been a Latin monk from the Amalfi monastery at Athos.

36 Edition: DE LA CRUZ PALMA, Barlaam et Iosaphat (as in n. 36). Cf. VOLK, Johannes von Damaskus (as in n. 2), p. 144–145; SONET, Le roman de Barlaam et Josaphat (as in n. 35), p. 76–88; FISCHER, Versus de Sanctis Barlaam et Josaphat (as in n. 35), p. 11–12.

37 See DE LA CRUZ PALMA, Barlaam et Iosaphat (as in n. 35), p. 37–38.

38 Ibid., p. 38–39.

39 See VOLK, Johannes von Damaskus (as in n. 2), p. 13.

40 Jacques-Paul MIGNE (ed.), Patrologiae cursus completus. Patrologia latina, vol. 73: Vitae patrum sive historiae eremiticae libri decem, Paris 1879 (reprinted Turnholt 1967), col. 443–604.

41 Edition: FISCHER, Versus de Sanctis Barlaam et Josaphat (as in n. 35).

42 See BRUNHÖLZL et al., Barlaam und Joasaph (as in n. 27).

43 See VOLK, Johannes von Damaskus (as in n. 2), p. 144; Wassilios KLEIN, Die Legende von Barlaam und Ioasaph als Programmschrift des Mönches Agapios Landos, Hamburg 1997.

44 See above, n. 1.

But who were the intermediaries between the Indian Buddha legend and the Arabic archetype[45]? What do we know about the Arabic versions, especially about the milieux of their production and transmission? And when did the legend of Buddha turn into the life of two Christian saints?

INTERMEDIARIES BETWEEN THE INDIAN BUDDHA LEGEND AND THE ARABIC ARCHETYPE

How did the story get from India to Iraq, where in all probability the oldest Arabic form should be located? Two ways of transmission have been argued for in »Barlaam« scholarship. Here I propose a slightly different third one.

The first way of transmission is via the Manicheans of Central Asia[46]. This hypothesis is based on fragments found in the Oasis of Turfan[47], most importantly one in Old Turkish[48] and one in New Persian[49]. These fragments use names for the protagonists that are close to the Arabic forms. From these findings, the hypothesis is drawn that the »Barlaam« was brought to Central Asia by Buddhists – who are known to have been present in Turfan – and was adapted there by Manicheans. The Manicheans would have loved the story for its appraisal of asceticism and for its parables[50]. From Turfan, the story would then have moved on to the West, arriving in Baghdad, where it was translated into Arabic. However, this theory has its weaknesses. The main one is that this way of transmission is not attested with any other text. Furthermore, the very convincing New Persian fragment is considerably later than the Arabic archetype, as it dates from the first half of the tenth century[51], while the Arabic archetype probably

[45] I do not mean to suggest that it is possible to reconstruct such an archetype, as the extant versions are too far apart from each other. By the use of this term, I simply wish to imply that there must have been an ›earliest‹ Arabic text at some point, though we cannot be sure about its form, date, etc.

[46] See TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 111–113.

[47] TUBACH, Das Bild vom idealen Christen (as in n. 29), p. 760, mentions a Parthian version, referring to W[alter] B. HENNING, Die älteste persische Gedichthandschrift. Eine neue Version von Barlaam und Joasaph, in: Herbert FRANKE (ed.), Akten des vierundzwanzigsten internationalen Orientalisten-Kongresses München, Wiesbaden 1959, p. 305–307; ID., Persian Poetical Manuscripts from the Time of Rūdakī, in: A Locust's Leg. Studies in Honour of S. H. Taqizade, London 1962, p. 89–104, but I have not been able to find a reference to a Parthian version in Henning's articles.

[48] Published by Albert von LE COQ, Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chinesisch-Turkistan), in: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Classe, 2. Halbbd. (1909), p. 1202–1218.

[49] Published by HENNING, Persian Poetical Manuscripts (as in n. 47), p. 91–98.

[50] See TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 113; for the potential Manichean background of the Barlaam figure, see above, n. 13.

[51] See HENNING, Persian Poetical Manuscripts (as in n. 47), p. 91–98.

goes back to a time before 900, maybe even to the second half of the eighth century[52]. Finally, even the Turkish fragment might be later than the Arabic: it need not be a version of the »Barlaam« proper, but could, I think, represent a version of any form of the Buddha legend, as the fragment does not include anything specific to the »Barlaam« tradition that would be lacking in the Indian Buddha legends[53].

The second hypothesis concerning the way of transmission to Iraq is that the Indian legend or rather legends were translated into Middle Persian and thence into Arabic, as was done with other texts, most notably with the famous »Kalīla wa-Dimna«[54]. This hypothesis has the big advantage that it gives a well known parallel. But it has some disadvantages, mainly, that we have no trace or indication at all of a Middle Persian version of the »Barlaam«.

I would like to propose a third option: that the Buddha legend travelled in both directions, East and West, independently. This hypothesis would explain the Turkish fragment from Turfan as an independent translation from an Indian source, while the Persian fragment might still go back to the Arabic archetype, as has already been suggested by the editor of this fragment[55]. The way westwards to Iraq need not have been via Middle Persian. In fact, we should dare to ask the question whether we need an intermediate language. It must be admitted that there are not many translations of Indian texts into Arabic, but there are some: for example of astrological works[56], but especially in the field of medicine. Many medical translations date from precisely the time under discussion, namely the second half of the eighth century, and also come from the place in question, namely Iraq[57]. Clearly there were people in Iraq with some knowledge of Indian languages, and we might assume that they were not only interested in medical writings. However, I admit that there is no proof for this hypothesis at present.

ARABIC VERSIONS – A SECTARIAN MILIEU?

As we have noted above, we have three Arabic versions of the text extant in manuscripts, and all of them are connected with a sectarian milieu. First, there is the so-called Ismaili version, edited by Gimaret, the longest of the Arabic texts, and probably the closest to the archetype[58]. Second, a version is included in the work »Ikmāl [or Kamāl] ad-dīn wa-tamām an-niʿma« by the Twelver Shiite Ibn Bābūya who gives us

[52] See GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 61, n. 11; TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 113.
[53] See GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 61, n. 11.
[54] See TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 113–114.
[55] See HENNING, Die älteste persische Gedichthandschrift (as in n. 47), p. 307.
[56] See Manfred ULLMANN, Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972 (Handbuch des Orientalistik, 1. Abt., Ergänzungsbd. 6,2), p. 300–301.
[57] Cf. Manfred ULLMANN, Die Medizin im Islam, Leiden 1970 (Handbuch der Orientalistik, 1. Abt., Ergänzungsbd. 6,1), p. 103–107.
[58] Edition: GIMARET, Kitāb Bilawhar wa Būḏāsf (as in n. 5).

the names of his sources, which lead back to the Shiite milieu of the southern Iraqi town of Basra in the early tenth century[59]. This version does not mention the king's tricks to win back his son; instead, we get even more discussions between Barlaam and Josaphat, and three more, longish parables[60]. Finally, there is the short form (*muḫtaṣar*) transmitted in an incomplete Druze manuscript kept in Halle and, even more incomplete, in a Cairo manuscript[61]. This short form obviously goes back to the so-called Ismaili version edited by Gimaret[62] and, if we consider the strong link between the Ismailis and the Druze, this cannot come as a surprise[63].

This evidence seems to suggest that the Arabic »Barlaam« was not a widely read text[64], that it was probably translated in a sectarian milieu, and that it remained within these circles, always being considered a non-mainstream piece of literature. But is this assumption correct? If we look for citations in Arabic literature, we find some in the catalogue of the tenth-century Baghdadi bookseller Ibn an-Nadīm. He mentions several titles, of which two seem to designate versions of the »Barlaam«, but he gives no indication of a problematic milieu[65]. As his attribution of a versification to the eighth-century poet Abān al-Lāḥiqī, who had a reputation for Manichean tendencies, seems to be wrong[66], a sectarian milieu has no more probability than any other. On the other hand, the connection to an Ismaili and therefore a ›heterodox‹ milieu is now generally acknowledged for a famous tenth-century encyclopaedia, the »Rasā'il Iḫwān aṣ-

[59] See GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 27–35. Ibn Bābūya's chain of transmitters (*isnād*) names as ultimate source an expert in tradition from Basra, Abū ʿAbdallāh Muḥammad b. Zakariyyā' b. Dīnār al-Ǧawharī al-Ġalabī al-Baṣrī (d. 298/911), who is known for his Shiite tendency, as well as for being an author of literary works (*adab*). However, he might not have been a strict Twelver Shiite, as he also transmits traditions about Muḥammad an-Nafs az-Zakiyya and about Muḥammad's brother Zayd (see Abū 'l-Faraǧ al-Iṣfahānī, maqātil aṭ-ṭālibiyyīn, ed. Aḥmad SAQR, Cairo 1368/1949, p. 239–240, 367). I wish to thank Gerald Grobbel (Zurich) for these references. The »Ikmāl ad-dīn« was lithographed in Teheran 1301/1884 (the »Barlaam« is on p. 317–360); there are also more recent typeset editions, e.g. Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. ʿAlī Ibn Bābūya, Kamāl ad-dīn, ed. ʿAlī Akbar AL-ĠAFFĀRĪ, Teheran 1395 H. (the »Barlaam« is in vol. 2, p. 577–639).

[60] See GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 24, 29–30; Samuel Miklos STERN, Sofie WALZER, Three Unknown Buddhist Stories in an Arabic Version, Oxford 1971 (with edition and English translation).

[61] Edition: Fritz HOMMEL, Die älteste arabische Barlaam-Version, in: Verhandlungen des VII. Internationalen Orientalisten-Congresses, Sem. Section, Wien 1887, p. 115–165. See also GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 25–26.

[62] See GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 27.

[63] The Druze were originally an Ismaili sect who then developed into a religious community of their own. See Marshall G. S. HODGSON, Durūz (i), in: The Encyclopaedia of Islam 2, Leiden 1960–2004, vol. 2 (1963), p. 631–634.

[64] GIMARET, Traces et parallèles (as in n. 12), p. 131, by looking for citations of the text in a vast number of Arabic prose works, comes to the same conclusion (»[…] le *K*[itāb] *Bilawhar* est resté pratiquement inconnu de la tradition arabe musulmane«), though he might be exaggerating somewhat.

[65] Ibn an-Nadīm, Kitāb al-fihrist (as in n. 21), p. 305.

[66] See above, esp. n. 21 and n. 22.

ṣafāʾ«[67], in which Bilawhar/Barlaam and Būḏāsaf/Josaphat are named several times, and which also cites some of the parables[68]. But as the »Rasāʾil« cite more or less any work of Arabic literature available in tenth-century Iraq, this does not make a sectarian background for the translation of the »Barlaam« any more probable than any other background, but only demonstrates that the text was being used in Ismaili circles from at least the tenth century.

Far more interesting, therefore, is a remark from the eleventh century, in which Josaphat is called a false prophet[69]. This note is by a most ›orthodox‹ scholar, ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī (d. 429/1037), who seems to be critical of anything that does not fit his worldview[70]. Consequently, it is not surprising that he should disapprove of Josaphat, who could not claim any religious authority in Islamic terms. What is of interest to us, however, is that his criticism clearly shows that the »Barlaam« was readily available in the eleventh century. As it is hard to imagine ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī searching for the text among the heterodox, it appears that the text was available more widely. The evidence for a sectarian background is therefore be weak.

More evidence may be found by looking at the text itself. What we find is a story praising an ascetic way of life, but not a form of Islamic asceticism. This was, I think, simply not what most readers wanted. We should take a look at another text of Indian background that became extremely popular indeed, namely »Kalīla wa-Dimna«. This book is an example of fine Arabic prose, and was always considered to be so[71]. Unlike the »Barlaam«, it is not a religious book but a mirror for princes, giving ethical rules for a worldly public, for rulers, princes, and courtiers. This kind of audience did not want to hear praise of an ascetic life. Why should they want to be told that they should get rid of their power and easy life as soon as possible? On the other hand, why should

[67] I am inclined to date the »Rasāʾil« to between 328/940 and 348/960: see Regula FORSTER, Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen »Sirr al-asrār«/»Secretum secretorum«, Wiesbaden 2006 (Wissensliteratur im Mittelalter, 43), p. 18–19. For the Ismaili origin of the »Rasāʾil« and their dating, see Yves MARQUET, Iḵhwān al-Ṣafāʾ, in: The Encyclopaedia of Islam 2, Leiden 1960–2004, vol. 3 (1970), p. 1071–1076; Farhad DAFTARY, Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies, London 2004, p. 166.

[68] See GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 36–38.

[69] ʿAbd al-Qāhir b. Ṭāhir at-Tamīmī al-Baġdādī, al-farq bayn al-firaq, no editor, Beirut 1393/1973, p. 333; English translation: Abraham S. HALKIN, Moslem Schisms and Sects (Al-Fark Bain al-Firak). Being the History of the Various Philosophic Systems Developed in Islam by Abū-Manṣūr ʿAbd-al-Ḳāhir ibn Ṭāhir al-Baghdādī (d. 1037), part 2, Tel Aviv 1935 (reprinted Philadelphia 1978) (Studies in Islamic History, 1), p. 240; see also David M. LANG, The Life of the Blessed Iodasaph. A New Oriental Christian Version of the Barlaam and Ioasaph Romance (Jerusalem, Greek Patriarchal Library: Georgian MS 140), in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 20 (1957), p. 389–407, here p. 391; TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 118.

[70] See Arthur S. TRITTON, al-Baghdādī, ʿAbd al-Ḳāhir b. Ṭāhir, Abū Manṣūr al-Shāfiʿī, in: The Encyclopaedia of Islam 2, Leiden 1960–2004, vol. 1 (1960), p. 909.

[71] See, for example, Carl BROCKELMANN, Kalīla wa-Dimna, in: The Encyclopaedia of Islam 2, Leiden 1960–2004, vol. 4 (1974), p. 503–506 (originally published in German in: Enzyklopaedie des Islam. Geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker, Leiden 1913–1936, vol. 2 (1927), p. 744–748).

pious people have bothered with a text that was not Islamic and hardly made any reference to anything Islamic[72]? We have a considerable number of religious Islamic texts from even the eighth century – who needed a non-Islamic one? This is, I argue, where the so-called sects come in: they were ready to keep a non-Islamic text because they were only too happy to prove their point with whatever they could find. Ismailis, Twelver Shiites, Druzes – all of them were, for most of their history, on the fringes of Muslim society and not in power. They therefore tried to argue their point, within and outside their communities. Particularly for arguing outside the community, a text that did not explain too clearly what it meant could be helpful[73].

My hypothesis therefore is that the Arabic archetype of the »Barlaam« is not connected with a sectarian milieu. It might have been translated in an ›orthodox‹ Sunni milieu, perhaps by somebody hoping, by this new translation of an Indian narrative, to emulate the fabulous success of »Kalīla wa-Dimna«. But the book was not very successful, because some potential readers, namely courtiers, had no interest in asceticism, while others, especially the pious, though interested in asceticism[74], were not interested in a non-Islamic form of it[75]. While produced in a non-sectarian milieu, the text was eventually only transmitted in ›heterodox‹ milieux, because only these groups had a special interest in it: they saw their own ideas represented here, especially in view of the text's stress on (secret) mission[76].

CHRISTIANIZATION

From Arabic, the text was translated – or rather transferred – into Georgian[77], probably before 900 and maybe in Jerusalem, where a large Georgian community was involved in translating texts from Arabic into Georgian, especially in the fields of hagiography,

[72] It is important to note that the Arabic versions bear very few indications of any connection to Islam: see TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 122–123.

[73] In this respect, we can compare the »Barlaam« with a book written by an Ismaili missionary of the tenth century, the »Kitāb al-ʿĀlim wa-ʿl-ġulām« (edition and English translation: James W. MORRIS, The Master and the Disciple. An Early Islamic Spiritual Dialogue, London 2001). In both books, we only get an idea of what is supposed to be true; furthermore, both books have a very strong focus on the exclusiveness of knowledge and the idea that some are worthy to obtain it, while others are not.

[74] One should bear in mind that asceticism *per se* was not an uncommon ideal for many early Sunnis: see Geneviève GOBILLOT, Zuhd, in: The Encyclopaedia of Islam 2, Leiden 1960–2004, vol. 11 (2002), p. 559–562; Christopher MELCHERT, Asceticism, in: Encyclopaedia of Islam 3, Leiden 2007, fasc. 2007–1, p. 163–169.

[75] For a different perspective, see TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 118–120, who argues that the work was unacceptable to a Sunni audience both because of its Manichean origin and because of its asceticism.

[76] See ibid., p. 120–122.

[77] None of the extant Arabic versions can be established as the single source, as the Georgian translator obviously used a text that was sometimes closer to the so-called Ismaili version and sometimes closer to the one transmitted by Ibn Bābūya. See GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 53.

ascetics, and exegesis[78]. There are two Georgian versions extant: a long one and a short one obviously derived from the long form. These versions are quite exceptional, for what the anonymous Georgian – presumably a monk – produced was by no means a straightforward translation: he systematically adapted the general monotheistic teachings of the Arabic work to the Christian dogma. Josaphat, the prince, does not become convinced of monotheism and of an ascetic way of life in general; rather, he becomes a Christian and is baptized by his spiritual father, Barlaam[79].

While Georgian was a relatively marginal language, the translation into Byzantine Greek guaranteed the increasing success of the text, adding much theological material and quotations from Scripture, which seem to have helped rather than hindered the diffusion of the story. The Greek version was long attributed to John of Damascus, an attribution impossible on chronological grounds, as John died around 750. The translator into Greek may have been Euthymius Hagiorite, a Georgian monk and later abbot of the Georgian convent of Mount Athos, who died in 1028 and is attested as the translator of the »Barlaam« by several sources[80].

CONCLUSION

Who were the agents involved in this complex process of cultural transfer? Whether we should or should not assume Manicheans to have played an important role is a question not yet solved. I believe, however, that their role may have been exaggerated considerably. The story could have reached Iraq quite easily by other ways, be it via Middle Persian or directly from India via merchants, doctors, and the like. However, even after being translated into Arabic, presumably by a Muslim, the text was never Islamized. We can argue that this was one of the reasons for its failure to remain or become widely popular. Later, the text was lost to the general public and was only transmitted in sectarian Muslim communities, such as Ismailis, Twelver Shiites, and Druze, who kept the text for several reasons: for edification, for entertainment, and perhaps for missionary purposes[81].

It was only with its Christianization that the »Barlaam« became a bestseller. This was most probably due to a Georgian monk from Jerusalem, as the text would fit into the corpus of works translated by the Georgian community in Jerusalem, who were interested in hagiography, ascetics, and exegesis. While only the Byzantine version

[78] See ABULADZE, Introduction (as in n. 7), p. 39–40; GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 50–54.

[79] GIMARET, Le livre de Bilawhar et Būḏāsf (as in n. 5), p. 52, thinks that the Christianization is fairly discreet, as references to Scripture are relatively infrequent, but these elements are still striking when compared to the next-to-non-existent Islamic features of the Arabic versions.

[80] This seems to be his only translation from his native language, Georgian, into Greek, all his other translations being the other way round. See BRÄM, Le roman de Barlaam et Josaphat (as in n. 10); VOLK, Johannes von Damaskus (as in n. 2), esp. p. 74.

[81] See TORAL-NIEHOFF, Die Legende »Barlaam und Josaphat« (as in n. 9), p. 120–122.

definitely stems from a monastic background, we are on fairly safe grounds in arguing that this was also true for the Georgian version.

In the West, the »Barlaam« never entirely left the sphere of hagiography and of pious education. The hagiographic and edifying background, and the missionary ideals present in the »Barlaam«, must have been the reason why it was attractive for the Jesuits in Japan. But we also have a couple of versions in European vernaculars that seem to be intended for a courtly readership. And, while the courtiers of Baghdad seem to have disliked the text deeply, those of medieval Germany loved it and made the version by Rudolf of Ems one of the more popular verse epics of the thirteenth century[82].

[82] For the possible courtly audience of Rudolf's »Barlaam und Josaphat«, see BRUNHÖLZL et al., Barlaam und Joasaph (as in n. 27), col. 1468; Ulrich WYSS, Rudolfs von Ems »Barlaam und Josaphat« zwischen Legende und Roman, in: Peter F. GANZ, Werner SCHRÖDER (eds.), Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1969, Berlin 1972, p. 214–238, esp. p. 221–222 and 229–230. The overall popularity is well attested by the fact that a large number of manuscripts (47) of Rudolf's work are extant: see Wolfgang WALLICZEK, Rudolf von Ems, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Berlin, New York 1978–2004, vol. 8 (1992), col. 322–345, 329–330.

GEORG JOSTKLEIGREWE

Affaires étrangères? Les acteurs politiques français et les réseaux méditerranéens: questions et perspectives de recherche

En 1886, Joseph Marie Antoine Delaville Le Roulx publia son ouvrage sur la France en Orient au XIV^e^ siècle, à une époque où la France se portait garante des populations chrétiennes du Levant, nourrissant en même temps des aspirations à la création d'un empire colonial dans cette région. En ces temps impérialistes, l'œuvre de Delaville fut sans doute jugée utile pour démontrer combien la politique française envers ces pays était ancrée dans l'histoire. En effet, le temps était propice à étudier de près les relations historiques qui liaient la France du bas Moyen Âge au Levant, et à souligner notamment les efforts des défenseurs de la foi contre l'expansion des empires ottoman et mamelouk – ce que Delaville a fait, en rassemblant une documentation impressionnante sur son sujet[1].

Après une période de marginalisation relative survenue dans la deuxième moitié du XX^e^ siècle, l'histoire des relations politiques avec les riverains méridionaux et orientaux de la Méditerranée a regagné de l'importance: le public comme les chercheurs s'y intéressent à nouveau. S'impose donc la question de savoir quelle est la base de ce renouveau d'intérêt? En ce qui concerne le grand public, il s'agit sans doute d'un courant stimulé par l'importance politique attribuée aux conflits actuels qui opposent des acteurs occidentaux et musulmans. Ainsi, la perception publique aide parfois à intensifier les processus d'une ›islamisation‹ de l'histoire du Levant qui ne correspond guère aux réalités médiévales. À cette époque-là, les espaces syro-égyptien, mésopotamien et micrasiatique étaient marqués par une multitude d'identités linguistiques et religieuses dont les cultures islamiques ne représentaient qu'une partie (bien que dominante dans la majorité des cas)[2].

Les enjeux scientifiques du renouvellement de la recherche sur les relations transméditerranéennes sont autres. Son objectif ne doit ni ne peut consister en une analyse des supposées racines de ces conflits islamo-occidentaux, fictifs ou réels, qui dominent la vision des médias actuels. C'est l'analyse structurale des interactions politiques[3] en

1 Joseph Marie Antoine DELAVILLE LE ROULX, La France en Orient au XIV^e^ siècle (Expéditions du maréchal Boucicaut), 2 vol., Paris 1886. Delaville a d'ailleurs accompli un énorme travail sur l'histoire des hospitaliers qui s'est soldé par plusieurs publications fondamentales vouées à ce sujet.

2 Pour une vue d'ensemble de la multiplicité culturelle et identitaire en Syrie avant et après la conquête latine et les formes de coexistence correspondantes cf. Nikolas JASPERT, Die Kreuzzüge, Darmstadt [5]2010, p. 90–99.

3 Par le terme d'›analyse structurale des interactions‹, je voudrais désigner à titre exploratif une approche qui ne se borne pas à retracer les événements historiques ni qui, au contraire, se consacre exclusivement à l'examen des institutions politiques. Il s'agit plutôt d'examiner et de

Méditerranée, en revanche, qui représente un sujet passionnant pour la recherche. Pendant le bas Moyen Âge, la partie orientale du bassin méditerranéen forme la scène d'une expansion de l'Europe latine et d'une énorme augmentation d'interactions politiques, commerciales, militaires et économiques. Le monde ancien rétrécit partout, et ce sont notamment les littoraux de la Méditerranée qui, à cette époque-là, se rapprochent les uns des autres.

En même temps, on observe l'élargissement des rayons d'action de la plupart des monarchies européennes qui connaissent, comme la France, un processus d'intégration et de stabilisation étatique. Depuis la deuxième moitié du XIII^e siècle, le royaume de France – qui, pourtant, n'est pas une puissance méditerranéenne proprement dite avant la fin du Moyen Âge – entre de plus en plus en contact avec les acteurs politiques de cet espace. Cela dit, il ne faut jamais oublier que le jeu des interactions et des interventions se fait à différents niveaux et sous des formes multiples. Les rois n'en sont ni les seuls acteurs ni nécessairement les plus importants. À part la royauté, ce sont également les princes du sang et d'autres seigneurs féodaux qui s'engagent dans des entreprises transfrontalières et méditerranéennes, pour ne pas parler des marchands et des villes situées dans le midi du royaume. Et leurs partenaires respectifs ne sont pas seulement les pouvoirs princiers ou communaux (telles les républiques maritimes italiennes), mais aussi des acteurs que nous considérerions aujourd'hui comme semi-étatiques ou privés.

L'histoire des politiques françaises dans l'Orient médiéval ne se laisse donc pas réduire au jeu de puissances transpersonnelles et étatiques. Pour cette raison, il faut axer l'analyse tout d'abord sur les différents acteurs et leurs interactions. C'est cette perspective qui guidera nos recherches sur les relations franco-levantines. Elle offre de nouvelles vues sur les processus qui caractérisent la politique »extérieure« médiévale dont l'étude connaît un certain essor en Allemagne depuis les années 1990[4].

L'objectif de nos réflexions subséquentes consiste donc à élucider le potentiel de plusieurs pistes de recherche sur la politique française en Méditerranée qui attribuent une part importante aux acteurs individuels. Dans un premier temps seront présentés,

comparer les caractéristiques et les modes de fonctionnement des interactions concrètes, établissant ainsi des liens entre l'histoire événementielle et celle des institutions.

[4] La médiévistique allemande a récemment produit un grand nombre d'études consacrées aux affaires étrangères à l'intérieur du monde latin du Moyen Âge tardif, voir, à titre d'exemple, Dieter BERG, England und der Kontinent, Bochum 1987; ID., Deutschland und seine Nachbarn 1200–1500, Munich 1997 (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 40); Arndt REITEMEIER, Außenpolitik im Spätmittelalter. Die diplomatischen Beziehungen zwischen dem Reich und England, Paderborn 1999; Martin KINTZINGER, Westbindungen im spätmittelalterlichen Europa. Auswärtige Politik zwischen dem Reich, Frankreich, Burgund und England in der Regierungszeit Kaiser Sigmunds, Stuttgart 2000; Klaus VAN EICKELS, Vom inszenierten Konsens zum systematisierten Konflikt. Die englisch-französischen Beziehungen und ihre Wahrnehmung an der Wende vom Hoch- zum Spätmittelalter, Stuttgart 2002; ainsi que les recueils d'articles qui rassemblent les travaux de spécialistes français et allemands: Dieter BERG, Martin KINTZINGER, Pierre MONNET (dir.), Auswärtige Politik und internationale Beziehungen im Mittelalter (13. bis 16. Jahrhundert), Bochum 2002; Sonja DÜNNEBEIL, Christine OTTNER (dir.), Außenpolitisches Handeln im ausgehenden Mittelalter: Akteure und Ziele, Vienne, Cologne, Weimar 2007.

en forme de kaléidoscope, plusieurs contacts franco-levantins aux caractères divers. Un deuxième chapitre sera consacré à la discussion des différentes méthodes d'analyse. Dans un troisième temps, nous développerons des hypothèses qui concernent d'une part les différents modes d'interaction et d'autre part les transferts culturels, reprenant ainsi les thématiques des acteurs et des transferts culturels qui ont guidé les discussions lors du colloque de Paris.

LA »FRANCE EN ORIENT«? ACTEURS ET INTERACTIONS

Posons d'abord la question au niveau concret, c'est-à-dire à celui des acteurs: comment faut-il se représenter la France en Orient? Pour mieux comprendre la nature du phénomène auquel nous avons affaire, nous passerons en revue trois exemples de contacts politiques entre la France et l'Orient. Dans un premier temps, sera abordée l'expédition contre Byzance préparée par Charles de Valois. En 1301, ce prince avait épousé Catherine de Courtenay, l'héritière de l'Empire latin de Constantinople qui lui cédait ses droits sur l'empire[5]. Depuis ce temps, le frère de Philippe IV le Bel portait le titre d'empereur Auguste de Constantinople et de toute la Romanie. Après le mariage, il commença à préparer la reconquête de l'héritage de sa femme. Cette entreprise ne fut pas couronnée de succès: Charles de Valois ne devait jamais mettre le pied sur le sol de son empire. Mais cet échec n'était pas la conséquence d'un manque de dévouement. Entre 1302 et 1308, et notamment à partir de 1305, Charles et ses représentants déployèrent une activité considérable – en concluant des traités avec des princes français, mais aussi avec des puissances orientales telles que les rois de Serbie et d'Arménie[6]. Avec le soutien de Venise, le comte de Valois fit préparer une flotte[7]. En la personne de Thibaut de Chepoy, noble champenois, il détacha finalement un représentant personnel qui se rendit en Grèce à la tête d'un petit corps militaire. C'est par l'intermédiaire de Thibaut que s'entamèrent aussi des négociations avec une compagnie de mercenaires catalans qui dévastait à cette époque les terres de Thrace et de Macédoine, ainsi qu'avec des partenaires grecs[8].

C'est ce dernier exemple qui est fortement instructif – non pas parce que les négociations avec les Grecs auraient abouties à des résultats concrets, mais parce qu'elles illustrent bien comment se nouaient les rapports franco-levantins à l'époque. C'est probablement en 1307 que Charles reçoit plusieurs lettres adressées à lui et à sa femme par trois Grecs. L'un d'eux, nommé Jean Monomaque, déclare être le commandant de

5 Joseph PETIT, Charles de Valois (1270–1325), Paris 1900, p. 56. Le traité de mariage entre Catherine et Charles nous est transmis parmi les documents des Archives nationales, J 167, n° 3.

6 PETIT, Charles de Valois (voir n. 5), p. 107, 111–112.

7 Ibid., p. 107, 110.

8 Angeliki LAIOU, Constantinople and the Latins. The Foreign Policy of Andronicus II (1282–1328), Cambridge/Mass. 1972, p. 208–209, 212–220; PETIT, Charles de Valois (voir n. 5), p. 113–114.

la forteresse de Thessalonique; un autre porte le nom de Doukas Limpidaris, se rattachant ainsi à une des plus grandes familles de l'empire; le troisième est un religieux[9]. Il est possible que Monomaque ait été partisan depuis longtemps d'un parti prolatin au sein de la société byzantine. Tous trois, de toute façon, sont entrés en contact avec les agents de Charles de Valois, dont deux qu'ils mentionnent: d'une part un certain Philippos Marchianos – peut-être identique à ce Philippe le Grec qui apparaît dans un compte de Charles de Valois – et d'autre part Mattheus Balbus, très probablement un Italien nommé Matteo Balbo. En outre, d'autres collaborateurs de Charles de Valois – dont un membre de la hiérarchie grecque, l'archevêque Théoctiste d'Adrianople! –nous sont connus grâce à ce même document de comptabilité[10].

Passons rapidement sur une deuxième série d'exemples. Sous Philippe IV et Philippe VI, la royauté française s'assure à plusieurs reprises le soutien de nobles génois afin de constituer une flotte, tant pour la guerre contre l'Angleterre[11] que pour la guerre en Méditerranée. Outre Benedetto Zaccharia et Rainier Grimaldi à qui Philippe le Bel confie successivement l'office d'amiral de France, nous connaissons les cas d'Antonio Doria et de Carlo Grimaldi. En 1339, Philippe VI leur confie la tâche de persécuter la piraterie et de contrôler le commerce dans les eaux méditerranéennes[12].

En dernier lieu, nous citerons l'exemple de ce que les contemporains appelaient le »voiage de Barbarie«. En 1389, le doge de Gênes envoya une ambassade auprès du roi de France pour lui proposer une expédition navale contre les »sarrasins« de Tunisie. D'après les Génois, ceux-ci harcelaient de plus en plus la navigation en Méditerranée. Bien que Charles VI ne fût pas convaincu par le projet, il donna finalement son accord

9 Les lettres des Grecs sont conservées aux Archives nationales, J 510, n° 25. Éditions modernes par Hélène CONSTANTINIDI-BIBIKOU, Documents concernant l'histoire byzantine déposés aux Archives nationales de France, dans: Mélanges offerts à Octave et Melpo Merlier, vol. 1, Athènes 1956, p. 125–126; Mises et despens pour le voiage de Constentinoble, éd. Henri OMONT, dans: Henri MORANVILLÉ, Les projets de Charles de Valois sur l'Empire de Constantinople, dans: Bibliothèque de l'École des Chartes 51 (1890), appendice III, p. 85–86; LAIOU, Constantinople and the Latins (voir n. 8), appendice II, p. 342–343; toutes les éditions ne présentent qu'une partie des lettres en question. Je viens d'étudier les structures sémantiques de ces communications, cf. Georg JOSTKLEIGREWE, *heres imperii Constantinopolitani – frater regis Franciae – defensor populi christiani.* Zur Deutung konkurrierender Legitimitätskonstruktionen im Umfeld der französischen Mittelmeerpolitik des frühen 14. Jahrhunderts, dans: Hartwig BRANDT, Katrin KÖHLER, Ulrike SIEWERT (dir.), Genealogisches Bewusstsein als Legitimation. Inter- und intragenerationelle Auseinandersetzungen sowie die Bedeutung von Verwandtschaft bei Amtswechseln, Bamberg 2009, p. 167–192.

10 MORANVILLÉ, Les projets (voir n. 9), p. 77.

11 Michel MOLLAT DU JARDIN, Les enjeux maritimes de la guerre de Cent Ans, dans: André CORVISIER (dir.), Histoire militaire de la France, vol. 1: Des origines à 1715, Paris 1997, p. 155.

12 Michel MOLLAT DU JARDIN, L'État capétien en quête d'une force navale, dans: André CORVISIER (dir.), Histoire militaire de la France, vol. 1, p. 114–123; Alexandre GERMAIN, Histoire du commerce de Montpellier antérieurement à l'ouverture du port de Cette, Montpellier 1861, vol. 1, p. 157–165; Kathryn L. REYERSON, Montpellier and Genoa: The Dilemma of Dominance, dans: Journal of Medieval History 20 (1994), p. 359–372.

en désignant le duc de Bourbon comme chef de l'expédition[13]. Une fois publié, l'appel à la croisade connut un succès immédiat; les participants ne venaient pas seulement du royaume de France, mais aussi d'Aragon, d'Angleterre, des Pays-Bas et de l'Empire germanique[14]. À beaucoup d'égards cette expédition est donc comparable au phénomène bas-médiéval des voyages de Prusse, des *Reisen*, que le professeur Paravicini, ancien directeur de l'IHA, a si scrupuleusement étudiés[15].

On aurait pu présenter d'autres exemples: les différents projets de croisades contre les Turcs d'Asie Mineure de la première moitié du XIV^e^ siècle ainsi que la guerre de la ligue de Smyrne (1344–1351) auxquelles s'allient la papauté, les hospitaliers, d'autres puissances latines et des contingents comme celui d'Humbert II de Vienne[16]; le sac d'Alexandrie effectué par les forces de Pierre I^er^ de Chypre – entreprise qui, au début, devait être placée sous l'autorité du roi de France et dont le succès (éphémère) produit un retentissement presque médiatique en Occident[17]; la catastrophe de Nicopolis, en 1396, qui a pour résultat l'anéantissement complet de larges contingents français destiné, à débloquer la ville de Constantinople investie par les Ottomans; ou encore le séjour de l'empereur Manuel Paléologue en France[18]. Mais leur analyse n'aurait pas changé l'impression générale que produisent les trois exemples décrits ci-dessus.

[13] DELAVILLE LE ROULX, France en Orient (voir n. 1), vol. 1, p. 168–169; Jonathan RILEY-SMITH, The Crusades. A History, New Haven ²2005, p. 271; Harry W. HAZARD, Moslem North Africa, 1049–1394, dans: Kenneth M. SETTON, A History of the Crusades, vol. 3, Madison ²1975, p. 481–483.

[14] DELAVILLE LE ROULX, France en Orient (voir n. 1), vol. 1, p. 173–177; Léon MIROT, Une expédition française en Tunisie au XIV^e^ siècle. Le siège de Mahdia (1390), dans: Revue d'études historiques 97 (1931), p. 357–406.

[15] Werner PARAVICINI, Die Preußenreisen des europäischen Adels, 2 vol., Sigmaringen 1989, 1995; pour une comparaison explicite entre les ›voyages de Prusse‹ et les croisades contre les Berbères, les Mamelouks et les Ottomans, voir ibid., vol. 1, p. 11.

[16] RILEY-SMITH, Crusades (voir n. 13), p. 268; Anthony LUTTRELL, The Hospitallers at Rhodes, 1306–1421, dans: SETTON, History of the Crusades (voir n. 13), vol. 3, p. 293–295.

[17] Harry LUKE, The Kingdom of Cyprus, dans: SETTON, History of the Crusades (voir n. 13), vol. 3, p. 352–360; Svetlana BLIZNYUK, A Crusader of the later Middle Ages: King Peter I of Cyprus, dans: Zsolt HUNYADI, József LASZLOVSKY (dir.), The Crusades and the Military Orders. Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity, Budapest 2001, p. 51–57. L'auteur souligne le succès ›médiatique‹ des croisades de Pierre et cherche en même temps à les expliquer moins par des raisons idéologiques (esprit de croisade) que par des raisons politico-économiques (le roi cherchant à réduire le poids économique du port d'Alexandrie au profit du commerce chypriote).

[18] Pour la croisade ›de Nicopolis‹ voir DELAVILLE LE ROULX, France en Orient (voir n. 1), vol. 1, p. 220–334; Aziz S. ATIYA, The Crusade in the Fourteenth Century, dans: SETTON, History of the crusades (voir n. 13), vol. 3, p. 3–26, notamment p. 21–25, et passim dans le même volume; RILEY-SMITH, Crusades (voir n. 13), p. 272–273. Pour le contexte historique du voyage de Manuel II. Paléologue en Occident voir John W. BARKER, Manuel II Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship, New Brunswick 1969, p. 123–165; pour la visite, ibid., p. 172–199; Donald MacGillivray NICOL, A Byzantine Emperor in England. Manuel II's visit to London in 1400–1401, dans: University of Birmingham Historical Journal 12 (1969–1970), p. 204–225; Georg JOSTKLEIGREWE, Noch ein weißer Reiter? Zwei Kaiserbesuche in Paris. Zur Funktion eines politischen Symbols im Spannungsfeld von diplomatischer Inszenierung, juristischer Fiktion und kultureller Differenz, à paraître dans les actes du 13^e^ colloque du

Il est bien évident que la »France en Orient« n'est pas l'histoire des Français, ni même celle des rapports de la royauté française avec les pays du Levant. Nous avons plutôt affaire à une multitude d'actions et d'acteurs aux caractères très variés. La »France en Orient« consiste bien sûr en des entreprises qui engagent directement la royauté, mais aussi en des projets poursuivis par des princes du sang, voire en la participation à des entreprises qui rassemblent des représentants de la noblesse de toute l'Europe latine. Et partout, les efforts français reposent – du moins en partie – sur des acteurs et des réseaux non français: à côté des ressortissants du royaume, nous voyons des acteurs originaires de Catalogne, du monde grec et d'Italie, tous liés d'une manière ou d'une autre à la France. Il y a des commerçants, des membres du clergé, des militaires qui coopèrent avec leurs partenaires français et qui, pour la plupart, poursuivent en même temps des intérêts particuliers. Bref, en ce qui concerne les relations diplomatiques avec le Levant, il n'y avait pas de politique homogène en France. Et qui plus est, ces relations ne sont pas non plus exclusivement françaises.

Et pourtant, Delaville n'avait pas complètement tort quand il parlait de la France en Orient. Certes, le royaume – ou la royauté – n'est pas nécessairement l'acteur principal des contacts mentionnés ci-dessus. Mais la France y est toujours pour quelque chose, soit qu'elle fournisse des contingents de militaires, voire des dirigeants; soit que le roi sanctionne par son autorité une entreprise étrangère; soit enfin que les princes du sang qui poursuivent leurs intérêts particuliers soient perçus comme les représentants de la France par leurs partenaires ou leurs adversaires. À différents niveaux, on observe des interactions, voire des enchevêtrements entre les réseaux méditerranéens et ceux du royaume de France. Tout le problème consiste donc à élucider comment ces différents réseaux politiques s'influencent mutuellement. Peut-on observer des processus d'intégration? Les réseaux français et méditerranéens développent-ils des liens stables? Observe-t-on au contraire l'évolution d'une séparation nette entre réseaux français et réseaux méditerranéens? L'interaction entre les ressortissants du royaume et leurs partenaires méditerranéens a-t-elle des effets sur le développement du système politique français? Permet-elle de consolider une identité française? Influence-t-elle la formation de l'État en France? C'est cet ensemble de questions que nous nous proposons d'analyser au cours des années qui viennent.

ACTEURS, RÉSEAUX, CONCEPTS. MÉTHODES ET BUTS DE LA RECHERCHE

Quelles sont donc les directions à suivre lors d'une telle recherche? Pour les présenter, nous discuterons le ›comment‹ et le ›pourquoi‹, c'est-à-dire les méthodes appliquées et les buts de la recherche.

Afin de comprendre le phénomène de la politique méditerranéenne française, nous devons étudier trois grands domaines. La base de nos réflexions ultérieures est fournie

Mediävistenverband sur la thématique »Farbiges Mittelalter« qui s'est tenu à Bamberg en 2009.

par le travail de prosopographie. La France médiévale ne connaissait pas d'institution spécialisée à la gestion des affaires étrangères. Pour cela, il faut entamer la recherche au niveau des acteurs individuels – tant les dirigeants que les agents subordonnés. Qui est-ce qui participe aux rapports avec le Levant? Pour quelles raisons et dans quel cadre? Avec qui collabore-t-on?

Cette dernière question nous amène à un deuxième aspect, celui des groupes et réseaux. Qu'il n'y ait pas d'institution vouée aux affaires étrangères ne veut pas dire qu'il n'y a pas de structures politiques à discerner dans ce domaine-là. Au contraire, en l'absence d'institution formelle, les rapports politiques avec le Levant sont sans doute gérés par des groupes ou des réseaux informels dont les membres possèdent une certaine expérience. L'identification de ces réseaux ainsi que l'examen de leur stabilité et de leur durée de vie est un travail important qui forme la base de recherches ultérieures.

Enfin, il est nécessaire d'analyser l'univers discursif dans lequel se situent les relations franco-orientales. Comment les contacts entre Français et Levantins sont-ils perçus du côté français, mais aussi du côté de leurs partenaires étrangers, voire de leurs adversaires? Quel est le rôle que joue par exemple l'idée de la frontière – quelle est l'importance que possède le concept d'une différence fondamentale entre »ceux du royaume« et »ceux du dehors«? Quel est l'impact des idéologies, de celle de la croisade, notamment? Le concept de »système diplomatique« fait-il sens aux yeux des contemporains? Et pour finir, les catégories adoptées d'une part par les Français et d'autre part par leurs partenaires diffèrent-elles? Concrètement, cette approche nécessite une nouvelle analyse du matériel diplomatique ainsi qu'un examen profond des mémoires de conseil et des récits historiographiques qui se réfèrent aux rapports avec l'Orient.

Reste à expliquer le pourquoi. Quel est l'intérêt d'une telle approche? On en citera au moins deux. Elle nous permet d'une part d'approfondir nos connaissances sur une période cruciale de la formation de l'État en France. Certes, la politique méditerranéenne n'avait pas, pour le royaume de France, cette importance primordiale que possédaient les relations avec l'Angleterre. Durant le XIV^e^ et le XV^e^ siècle, tout acteur français – et notamment le roi – devait nécessairement se positionner vis-à-vis du roi d'Angleterre. Rien de tel pour les rapports avec les pays du Levant. Dans la grande majorité des cas, les acteurs n'étaient pas tenus à s'y engager. Qu'ils l'aient fait tout de même et qu'ils aient su se procurer du secours est un fait hautement significatif qui nous dit beaucoup sur les structures politiques du royaume de France, et notamment sur les structures informelles qui jusqu'ici n'ont pas encore reçu toute l'attention qu'elles méritent.

D'autre part, le regard renouvelé sur la »France en Orient« peut offrir des renseignements précieux sur les spécificités et les modalités d'une politique étrangère dont l'État n'est pas l'instigateur ni, du moins, l'acteur dominant. Pour les adeptes du modèle classique de la diplomatie, l'idée d'affaires étrangères au-delà de l'État est certes in-

concevable[19]. Or, dans le contexte des relations franco-levantines du bas Moyen Âge, des acteurs non étatiques mènent une politique qui ressemble, à certains égards, à la politique extérieure actuelle. L'analyse de l'histoire prémoderne ouvre alors une perspective comparatiste sur notre propre époque postmoderne. Marquée par des processus de mondialisation, celle-ci semble connaître en même temps un recul de l'État, d'où la dissolution progressive de la distinction entre politiques extérieure et intérieure et l'essor de coopérations équilibrées entre acteurs étatiques et non étatiques[20]. Aujourd'hui comme au Moyen Âge, l'État s'appuie de plus en plus sur les infrastructures militaire, économique et politique fournies par des acteurs privés – qu'il s'agisse de bâtiments navals, de réseaux informationnels ou de prestations de sécurité.

L'ÉTAT À LA CONQUÊTE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES? LA ROYAUTÉ, SES SUJETS ET SES COLLABORATEURS ÉTRANGERS

Le dessein de cet article ne consiste cependant pas à disserter sur les trusts militaires dits »de sécurité« qui, aujourd'hui, vendent leurs prestations aussi bien aux États qu'aux privés, la commercialisation d'activités militaires effectuée par des entreprises

[19] Christine OTTNER, Einleitung, dans: EAD., Sonja DÜNNEBEIL (dir.), Außenpolitisches Handeln im ausgehenden Mittelalter: Akteure und Ziele, Vienne, Cologne, Weimar 2007, p. 9–20, ici p. 10–11: »Die etatistische Sicht der Vergangenheit warf die verfassungshistorische Frage auf, ob der Begriff der Außenpolitik für das Spätmittelalter nicht gänzlich vermieden werden sollte, sah man diese doch an das Vorhandensein selbständiger Staaten gebunden […]. Historische und politikwissenschaftliche Lexika sehen folglich analog zu den soziologischen oder politologischen Systemtheorien eine Bindung zumindest an das Entstehen moderner Staatlichkeit und setzen chronologisch nicht vor der frühen Neuzeit an«; Helmut G. WALTHER, Einleitung, dans: Peter MORAW (dir.), »Bündnissysteme« und »Außenpolitik« im späteren Mittelalter, Berlin 1988, p.9–11, ici p. 9: »Da nach der nahezu allgemein akzeptierten Ausgangsprämisse (moderner) Staat und Souveränität eine unlösbare Einheit bilden, konnte und sollte ›Außenpolitik‹, die doch solche Souveränität voraussetzt, um wirklich Politik nach außen sein zu können, kein legitimer Untersuchungsgegenstand mediävistischer Forschung mehr sein«.

[20] Pour une étude sociologique des influences de la mondialisation sur l'État moderne, cf. l'ouvrage engagé d'Ulrich BECK, Was ist Globalisierung?, Francfort/M. 1997, notamment p. 28–29: »Globalisierung meint […] die Prozesse, in deren Folge die Nationalstaaten und ihre Souveränität durch transnationale Akteure, ihre Machtchancen, Orientierungen, Identitäten und Netzwerke unterlaufen und querverbunden werden«; ID., Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie, Francfort/M. 2002, en particulier p. 24: »Mit Globalisierung […] ist ein neuer Handlungsraum und Handlungsrahmen entstanden: Politik wird entgrenzt und entstaatlicht, mit der Folge, daß zusätzliche Spieler, neue Rollen, neue Ressourcen, unbekannte Regeln, neue Widersprüche und Konflikte auftauchen«; Anthony GIDDENS, Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert, Francfort/M. 2001, p. 17–32. Les problèmes politiques causés par la mondialisation économique ›au delà de l'État national‹ et ses implications pour l'acceptation de la démocratie libérale sont discutés par Jürgen HABERMAS, Jenseits des Nationalstaats? Bemerkungen zu Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung, dans: Ulrich BECK (dir.), Politik der Globalisierung, Francfort/M. 1998, p. 67–84.

telles que Blackwater (qui s'appelle Xe Services depuis 2009, Academi depuis 2011) ayant été étudiée par des spécialistes politologues et historiens[21]. Dans le cadre de cette contribution, l'approche comparatiste sera limitée par conséquent à la seule époque médiévale et aux transformations survenues au cours du XIV^e^ et au début du XV^e^ siècle.

À cette époque, nous observons l'émergence et l'affirmation de structures administratives et étatiques à l'intérieur de presque tous les royaumes de l'Europe latine. De tels processus se reproduisent-ils alors dans le domaine des relations franco-orientales où l'État – nous l'avons vu – n'est pas encore l'acteur prédominant? Les liens entre les structures politiques internes et les réseaux extérieurs se resserrent-ils? Ou s'affaiblissent-ils plutôt? La royauté s'assure-t-elle progressivement le contrôle des relations avec le monde méditerranéen?

On peut en effet émettre l'hypothèse que le XIV^e^ siècle se démarque par une certaine ›professionnalisation‹, par une ›spécialisation‹ au niveau des acteurs. Si les premières décennies semblent être l'âge d'or des ›généralistes‹ étrangers qui occupent toutes les fonctions en même temps – commerçants, militaires, diplomates, serviteurs du roi pour quelques années, et toujours serviteurs de leurs propres intérêts[22] –, la situation a probablement changé à la fin du siècle. Dans les domaines politique et militaire, ce seraient maintenant des spécialistes, originaires du royaume pour la plupart, qui représentent le roi ou les princes français en Méditerranée. Ceci ne vaudrait pas seulement pour les dirigeants – tel le fameux maréchal de Boucicaut[23] – mais aussi pour les agents subordonnés.

Pour vraisemblable qu'apparaisse une telle hypothèse – qui reste d'ailleurs à vérifier – elle ne doit pas nous induire à simplifier les réalités historiques. Les interactions entre la royauté française et ses partenaires méditerranéens étant complexes, nous n'observons pas toujours des évolutions unidirectionnelles à tous les niveaux. Nous illustrerons ces réflexions à l'aide d'un exemple historique qui date du milieu du

[21] Voir p.ex. le recueil d'études rassemblées par Thomas JÄGER, Gerhard KÜMMEL (dir.), Private Military and Security Companies. Chances, Problems, Pitfalls and Prospects, Wiesbaden 2007. Pour une comparaison entre les entreprises ›de sécurité‹ actuelles et les compagnies privées de l'époque moderne (telles que les différentes compagnies des Indes), voir ibid. les contributions de Carlos ORTIZ, Overseas Trade in Early Modernity and the Emergence of Embryonic Private Military Companies, p. 11–22; et Daniel KRAMER, Does History Repeat Itself? A Comparative Analysis of Private Military Entities, p. 23–35.

[22] Afin de rendre plausible cette hypothèse, on citera seulement l'exemple de Benedetto Zaccaria, marchand, marin et maître d'une possession »protocoloniale« à Chios. Devenu riche par l'exploitation des mines d'aluns de Phocée en Asie Mineure, Zaccaria poursuivit une carrière politique et militaire au service de sa ville natale d'abord, puis au service des rois de Castille et de France. En 1294, Philippe le Bel le fit amiral de France; Zaccaria aidait alors à organiser une marine qui servît contre les adversaires flamands et anglais du roi. Ayant déposé l'office d'amiral, il rentra au Levant où il s'empara de l'île de Chios qu'il gouvernait au nom de l'empereur byzantin. Cf. Roberto S. LOPEZ, Ammiraglio e mercante nella Genova del Duecento, Messina 1933, réimpr. Florence 1996.

[23] Pour une biographie succincte de Jean II le Meingre, dit Boucicaut, cf. Philippe CONTAMINE, s. v. Boucicaut, Jean II., dans: Lexikon des Mittelalters, Munich, Zurich 1983, vol. 2, col. 495–496; Denis LALANDE, Jean II le Meingre, dit Boucicaut (1366–1421). Étude d'une biographie héroïque, Genève 1988.

XIV^e siècle. Il est marqué par trois tendances divergentes: d'un côté l'affirmation du contrôle royal sur les eaux méditerranéennes proches du royaume; de l'autre l'augmentation de l'influence d'acteurs étrangers qui se manifeste en même temps; enfin, l'exemple démontre combien il est difficile pour la royauté de faire appliquer, par ses sujets, une politique homogène en Méditerranée.

En décembre 1339, Philippe VI de Valois, roi de France, confie la tâche de persécuter la piraterie et de contrôler le commerce dans les eaux méditerranéennes aux Génois Carlo Grimaldi et Antonio Doria pour une période de deux ans. En récompense, les deux nobles reçoivent un monopole sur tous les transports maritimes en direction et en provenance des côtes méridionales du royaume, le port royal d'Aigues-Mortes étant désigné comme étape obligatoire. Bien que la concession royale contienne des clauses destinées à protéger les intérêts des marchands locaux, ceux-ci n'en sont pas moins fâchés. Les consuls de Montpellier protestent tout de suite contre la publication du décret par les agents du sénéchal de Beaucaire, représentant du roi dans le Midi, tout en informant ce dernier des raisons de leur opposition, ce qui mène finalement à la révocation du monopole. La missive des Montpelliérains comporte toute la correspondance préalable ainsi que les lettres patentes que le roi avait accordées aux deux Génois; c'est par ce biais que nous connaissons l'affaire[24].

Examinons alors les différents acteurs et le caractère de leurs relations. Avec la royauté, les monopolistes génois et les consuls et marchands de Montpellier, nous nous trouvons face à trois partis qui interagissent de manières très diverses. En ce qui concerne les rapports entre le roi et la ville de Montpellier, on constate facilement que l'interaction est dominée par le pouvoir central. Celui-ci cherche à imposer sa politique aux marchands des villes méridionales, sans les avoir consultés auparavant – bien qu'il justifie sa politique par la défense des intérêts de ces derniers[25]! Quant aux rapports entre la royauté et les deux Génois, la situation s'avère plus complexe. À en croire les consuls de Montpellier, le projet entier aurait été initié par Grimaldi et Doria – »subrepticie«, »de manière frauduleuse«, comme ils le précisent[26].

[24] GERMAIN, Histoire du commerce de Montpellier (voir n. 12), vol. 1, p. 157–165; REYERSON, Montpellier and Genoa (voir n. 12), p. 370–371. La protestation de Montpellier auprès du pouvoir royal a été éditée par GERMAIN, Histoire du commerce de Montpellier (voir n. 12), vol. 2, p. 163–175, d'après l'expédition conservée aux archives municipales de Montpellier.

[25] Lettre patente de Philippe de Valois, éd. GERMAIN, Histoire du commerce de Montpellier (voir n. 12), vol. 2, p. 164–165: »Savoir faisons a touz que, par la grant affection que nous avons au bien commun de nostre royaume, consideranz que par les robeus, coursaires et autres males gens ont este moult d'empeschemenz faiz aus bons et loiauz marchanz qui amenoient les choses necessaires au gouvernement de nostre pueple, des quiex merchanz li aucuns ont este robez, occis, noiez, mutilez, traitiez et tormentez inhumainement […]; confianz plainement de la loiauté, hardiece, sens et diligence esprouvée de noz amez et foiauz conselliers et capitaines Charle de Grimaus, chevalier, et Ayton Doyre, damoisel, […] avons traitié et accordé au dessusdiz et a chascun d'euls en la forme et maniere qui s'ensuient«.

[26] Protestation de Montpellier, éd. GERMAIN, Histoire du commerce de Montpellier (voir n. 12), vol. 2, p. 169: »[…] quod littere regie, per quas mandatur quod mercatores regni Francie, […] habeant nauleiare per manus domini Karoli Grimaudi nec non et Anthonii Doria, non debeant mandari exsequtioni, tanquam subreptitie, vel, si mandate fuerint, quod factum est vigore dicta-

Or, compte tenu de son caractère général, l'allégation malveillante des Montpelliérains (habile d'ailleurs, puisqu'elle facilite les négociations avec le roi) est peu plausible. La coopération franco-génoise correspond trop aux besoins de la royauté pour lui avoir été suggérée frauduleusement. Outre la persécution de la piraterie et la suppression du trafic illicite avec les puissances musulmanes, elle vise notamment au contrôle du commerce méditerranéen de la Flandre et de l'Angleterre qui se fait à travers les »destroiz de Marroch«[27] – un enjeu majeur pour la royauté au début de la guerre de Cent Ans! Ces observations n'empêchent pas que le texte de l'édit royal contient des passages qui semblent indiquer la participation du parti génois à la conception de l'accord. Ceci vaut par exemple pour la liste des puissances que les monopolistes n'attaqueront que sur ordre explicite du roi. Outre les principales monarchies latines du monde méditerranéen (et leurs ressortissants), elle comprend également les communes de Venise et de Pise ainsi que l'empereur byzantin[28] – plus importants peut-être à l'époque aux yeux d'un Italien que d'un Français.

Nous pourrions ajouter d'autres réflexions relatives à cet exemple instructif. Pour n'en citer qu'un seul aspect, on remarque facilement que l'accord entre le roi et ses collaborateurs génois prévoit une séparation assez stricte entre les différents systèmes fonctionnels (économie, politique, droit…). Quant au roi, il se réserve les compétences politiques. Il définit le cadre politique et juridique de la collaboration avec les Génois, et détermine également les limites de l'engagement militaire. Ce que Grimaldi et Doria reçoivent en récompense, ce sont des avantages purement économiques et financiers. Or, une telle définition des relations entre la royauté et ses collaborateurs génois ne correspond certainement pas à la réalité. Les Grimaldi poursuivaient sans aucun doute des buts politiques dans la région. Tout au long de la première moitié du XIV^{e} siècle, ils essayèrent de se construire une seigneurie sur les côtes provençales, l'année 1341 étant marquée par l'acquisition définitive du territoire de Monaco[29]. Que l'accord entre le roi

rum litterarum debeat revocari, cum dicte littere sint subreptitie et expressis falsitatibus multis et tacita veritate in pluribus causis, ut inferius apparebit, impetrate«.

27 Lettre patente de Philippe de Valois, éd. Germain, Histoire du commerce de Montpellier (voir n. 12), vol. 2, p. 165: »Premierement quant [a] noz conseillers et capitaines dessusdiz, pour amener et ramener le traffic et les merchandises en Aigues mortes, doivent tenir tant de galées armées qu'il puisse souffire a amener les merchandises par tout le monde, exceptez les lieus deffenduz de par l'Eglise […]; et ou cas que les merchans requerroient avoir nefs, noz diz conseillers et capitaines seroient tenuz de trouver les; et ne doivent pas passer les destroiz de Marroch par deça, se ce n'estoit de nostre volunté; et se aucuns marchanz voloient aler es parties d'Angleterre et d'Alemaingne, les quiex fussent certifiez par noz lettres a noz diz conseillers et capitaines estre noz anemis, il seront tenuz de euls destourber a leur foial pooir«.

28 Ibid., p. 166: »[Ilz] ne feront guerre a nul crestien, ne mefferont especiaument a noz tres [chiers] et amez cousins l'empereur de Contastinoble, les roy Robert, d'Espaingne, d'Aragon, de Portigal, de Maiorgues, de Cezile, de Chipre, ne a aucun de eus ne aleurs gens; et par especial aussi ne mefferont aux communes de Gennes, de Venisse, de Prise, ne a aucuns autres crestiens, ou gens qui fussent obeissanz aus crestiens, exceptez ceuls que nous leurs manderons par nos lettres patentes, scellees de nostre grant scel, pourveu que en aucun cas noz diz conseillers et capitaines ne soient tenuz de faire contre leur dite commune de Gennes«.

29 Geo PISTARINO, Grimaldi, dans: Lexikon des Mittelalters, Munich, Zurich 1989, vol. 4, col. 1714–1715.

et les Génois procède tout de même à une répartition des compétences suivant les différents systèmes fonctionnels est hautement révélateur.

Résumons: l'exemple de la collaboration franco-génoise envisagée en 1339 nous montre que la royauté poursuit des objectifs clairs en Méditerranée. Le pouvoir central est capable de concevoir une politique maritime qui correspond à ses propres besoins, et de trouver des collaborateurs en Méditerranée qui en fournissent l'infrastructure. Ce qui lui manque, en revanche, ce sont des appareils d'administration et de délibération qui puissent prévoir les problèmes que pose l'application de cette politique dans les régions côtières du royaume. Bref, la royauté aspire à un contrôle qu'elle n'est pas encore en état d'assumer, qu'elle ne peut exercer que partiellement.

RÉSEAUX ET INTERACTIONS – BASES DE TRANSFERTS CULTURELS?

L'affermissement partiel des réseaux français que nous apercevons en Méditerranée nous amène à une dernière question qui est également au cœur des réflexions de ce volume – celle des rapports entre réseaux politiques et transferts culturels. L'établissement de liens politiques stables et d'interactions continues favorise-t-il les échanges culturels? À première vue, on dirait que plus les contacts sont faciles, réguliers et harmonieux, plus il y a d'échange. Or, l'étude des contacts franco-levantins nous amène plutôt à l'hypothèse opposée: c'est le conflit qui engendre des transferts, et le contact harmonieux qui les entrave. Illustrons cette hypothèse par le recours à deux exemples. C'est tout d'abord la correspondance de Charles de Valois avec ses collaborateurs grecs, dont nous avons déjà parlé au début de nos réflexions. Une analyse des stratégies que les Grecs utilisent pour justifier les droits du comte de Valois sur le trône de Constantinople démontre que ceux-ci se réfèrent notamment aux titres dynastiques de ce dernier[30]. Ce qui est frappant c'est que l'argument dynastique est employé autant pour détruire la légitimité de l'empereur byzantin actuel que pour légitimer les droits du prétendant latin, ce qui provoque vraisemblablement une réaction ›légitimiste‹ et un intérêt accru pour les questions de légitimité dynastique du côté des Byzantins. Dans tous les cas, il faut souligner que l'Empire byzantin ne connut plus de changements dynastiques pendant ses deux derniers siècles alors que l'usurpation du trône avait été la règle avant 1261. Aussi est-il du moins probable que le conflit entre les princes latins et l'Empire byzantin, dont nous n'avons vu qu'un petit épisode, ait ajouté à l'adaptation des normes dynastiques dans le monde grec.

En revanche, l'existence de relations paisibles n'est pas un garant d'échanges culturels fructueux. Considérons un dernier exemple, celui du séjour de l'empereur byzantin Manuel Paléologue en France. Face à la menace turque, ce prince byzantin dut chercher du secours militaire en Occident, et notamment en France, où il arriva en juin 1400. C'est un fait bien attesté que Manuel obtint des promesses d'aide impor-

[30] JOSTKLEIGREWE, *heres imperii* (voir n. 9).

tantes mais que leur exécution se fit attendre. Le conflit franco-anglais, les ›absences‹ du roi Charles VI (qui souffrait d'un mal psychique intermittent) et les tensions internes entre les ducs royaux empêchaient tout projet sérieux alors que l'empereur, en attendant, restait en France[31].

Malgré ces problèmes, on constatera qu'à cette époque-là, les relations entre Byzance et les royaumes d'Occident sont amicales. En communiquant avec les puissances occidentales, l'empereur peut s'appuyer sur des réseaux stables qui fonctionnent bien. Et pourtant on ne les utilise que dans des domaines bien définis. À en juger par les sources occidentales qui nous renseignent sur le séjour de Manuel en France, il n'y a que deux grands sujets dont on parle alors: d'une part le secours militaire contre les Turcs, et d'autre part l'honneur extrême que représente la visite d'un empereur grec[32]. Tout le reste – la philosophie, la liturgie, les différences dogmatiques, les mœurs et la manière de vivre des Grecs – relève à la rigueur du domaine de l'exotisme et n'engendre pas de transfert culturel. Pour stimuler des transferts culturels fructueux depuis la Grèce en direction de l'Occident, il aurait peut-être fallu un conflit – tel que celui qui surgit autour de la question de l'union des églises romaine et grecque, question qui gagne de l'importance après la fin du grand schisme d'Occident. Mais c'est une autre histoire dont on discutera ailleurs.

CONCLUSION: QUESTIONS ET PERSPECTIVES

Aujourd'hui comme autrefois, l'histoire de la France en Orient est un thème passionnant qui est loin d'être épuisé. Son examen permet d'analyser les idéaux mais aussi les réalités politiques d'une société dont les structures sont toutes différentes mais qui se voit confrontée à des problèmes comparables, sous certains aspects, à ceux que pose la mondialisation actuelle. Aussi avons-nous discuté notamment les rapports entre les premières manifestations d'un pouvoir étatique dans le domaine de la politique extérieure et les actions de ses partenaires princiers, communaux et »privés«.

[31] BARKER, Manuel II Palaeologus (voir n. 18), p. 181–199.

[32] Pour une analyse des sources historiographiques décrivant le séjour de Manuel et l'examen des discours d'honneur et de croisade (antiturque), cf. Georg JOSTKLEIGREWE, Zwischen ›privater‹ Netzwerkpflege und ›öffentlicher‹ Bündnispolitik. Außenpolitische Valenzen des Geschenks am Hofe Karls VI. von Frankreich (ca. 1400), dans: Michael GRÜNBART (ed.), Geschenke erhalten die Freundschaft. Gabentausch und Netzwerkpflege im europäischen Mittelalter. Akten des internationalen Kolloquiums Münster, 19.–20. November 2009, Berlin 2011. En effet, Manuel avait écrit à Paris un ouvrage apologétique destiné à réfuter les erreurs dogmatiques de l'Église romaine (concernant notamment la procession du Saint-Esprit – le fameux ›filioque‹); cf. BARKER, Manuel II. Palaeologus (voir n. 18), p. 192–193. Or, dans la perception publique, cet aspect conflictuel de la communication franco-byzantine ne jouait aucun rôle. Si l'on se fie au témoignage de Jean Juvénal des Ursins (rédigé vers le milieu du XV^{e} siècle d'après des sources dionysiennes), les différences religieuse et liturgique auraient été appréciées par le public comme quelque chose de piquant ou d'exotique, voir Gustave SCHLUMBERGER, Un empereur de Byzance à Paris et à Londres, dans: Byzance et croisades. Pages médiévales, Paris 1927, p. 87–147, notamment p. 117–118.

Dans un premier temps, nous avons discuté la nature des contacts qui reliaient la France au Levant grec et franc aux XIV^e^ et XV^e^ siècles. Les relations extérieures, à cette époque, ne se réduisent pas aux activités de la royauté mais incluent une multitude d'acteurs différents. Il est bien probable pourtant qu'au cours du XIV^e^ siècle nous assistions à un processus centralisateur. La royauté cherche à s'emparer de plus en plus du contrôle de la politique extérieure de la France en Méditerranée. Ayant résumé l'état de la question, nous avons exploré les différentes directions méthodologiques que devra prendre, à l'avenir, l'étude des relations entre la France et le Levant chrétien au bas Moyen Âge. En absence d'État centralisateur, nos futurs travaux se concentreront sur les différents acteurs, qu'ils soient français ou étrangers, représentants du roi ou acteurs privés. Restent à analyser parallèlement les interactions de ces acteurs, les réseaux qu'ils formaient ainsi que les concepts qui dirigeaient leurs actions. Dans le strict cadre du présent article, nous avons finalement approfondi nos réflexions par l'analyse de plusieurs exemples portant d'une part sur l'affermissement des structures politiques au sein du royaume, d'autre part sur les influences mutuelles entre contacts diplomatiques et transferts culturels en Méditerranée – pistes de recherche qu'il faudra reprendre ultérieurement.

Il est bien évident que notre contribution n'aspire pas à des résultats définitifs. Nous espérons tout de même que notre regard sur les relations franco-levantines du XIV^e^ siècle aura mis en relief les enjeux d'une analyse qui vise avant tout les acteurs et la nature de leurs interactions. Elle ajoute à nos connaissances dans le domaine de la politique extérieure – domaine qui s'affirme progressivement pendant le bas Moyen Âge. Elle apporte des informations supplémentaires sur l'établissement de structures étatiques en France, permettant ainsi de surmonter les obstacles qui s'opposent à toute historiographie ne considérant que les événements ou – au contraire – ne tenant compte que des institutions. Et pour finir, toute étude détaillée des acteurs politiques engendre de nouvelles hypothèses concernant les transferts culturels – un thème tout aussi passionnant au Moyen Âge qu'à notre propre époque.

PIERRE GUICHARD

Conclusion

Au risque d'insister sur une évidence, je rappellerai que le domaine méditerranéen sur lequel nous avons réfléchi[1] n'est un espace de contacts et de transferts culturels que dans la mesure où à la fois il sépare et relie les trois grands blocs de civilisation que sont le monde latin, en expansion à partir du XI^e^ siècle, un Empire byzantin dont l'importance, avant qu'il ne disparaisse, s'efface progressivement au cours de la période, et l'immense monde musulman créé par le dynamisme de la conquête. Les conditions historiques du rapport entre ces trois ensembles évoluent en profondeur. Géopolitiquement, le contexte des interrelations se transforme radicalement d'une époque à l'autre. Le monde équilibré de la fin du X^e^ siècle, où s'affirme temporairement la puissance de Byzance, est très différent de celui du VIII^e^, où s'achève l'expansion musulmane, ou de celui de la fin du Moyen Âge, où la disparition de l'empire de Constantinople laisse face à face les deux autres acteurs du jeu tripartite qui existait antérieurement. Dans ce contexte changeant, on ne doit pas oublier une quatrième donnée – dont le rôle dans les relations d'un espace à l'autre, et surtout entre Latins et musulmans, mérite d'être souligné –, celle que représentent les juifs, particulièrement présents ou visibles à l'intersection de l'Islam et de l'Occident latin. Yann Dejugnat, à propos de Juda Halévi pour le XI^e^ siècle andalou, et Juliette Sibon, étudiant le milieu des médecins de Marseille au XIV^e^ siècle, nous ont bien rappelé leur importance et la qualité de leur insertion à l'intérieur même de deux des trois civilisations en présence.

On entrevoit, par les livres qu'ils détiennent et qu'ils font circuler, le rôle qu'ont pu jouer les médecins juifs de Marseille dans le transfert des connaissances scientifiques du monde musulman au monde latin. Trois siècles plus tôt, si Juda Halévi nous apparaît un temps, dans la Tolède de la première moitié du XII^e^ siècle, comme situé à l'intersection de l'Espagne reconquérante et d'al-Andalus en recul territorial, son exil pour l'Égypte le fait verser finalement du côté arabo-musulman auquel le rattache fondamentalement sa culture. La littérature résultant de ce voyage serait, si l'on retient l'interprétation que donne de ses œuvres Yann Dejugnat, une préfiguration du genre des *riḥla*/s ou récits de voyage si florissant dans l'Andalus des siècles postérieurs. C'est dire à quel point il s'insère, au même titre que les hommes de lettres et savants andalous de son temps, dans un *dār al-Islām* arabe occupant toute la rive sud de la Méditerranée et dans lequel il faut avant tout le situer. Le monde médiéval où se juxtaposent, se confrontent et parfois s'interpénètrent les cultures, n'est évidemment pas fait que de transferts culturels. Les espaces de civilisation en contact ont avant tout une

[1] Cette conclusion réagit aux interventions présentées pendant le colloque sur les »Acteurs des transferts culturels« qui a précédé ce volume et tient compte des interventions qui ne figurent finalement pas dans cet ouvrage. Pour un compte-rendu du colloque voir http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=3032 [18/3/2010] (27/12/2011).

réalité en profondeur. Islam et chrétienté latine surtout s'étendent géographiquement bien loin des rivages méditerranéens, jusqu'à l'Inde d'un côté, jusqu'à la Scandinavie de l'autre. Leur histoire ne se réduit pas aux interrelations conflictuelles ou plus ouvertes entretenues sur une frontière qui n'est qu'une part étroite, une ›interface‹ entre les mondes que chacun d'entre eux constitue.

Autant que de ces interactions, il faut tenir compte, dans le contexte relationnel lui-même, des grandes caractéristiques ›civilisationnelles‹ des mondes que l'espace méditerranéen à la fois met en présence et sépare. Il y a des ›fondamentaux‹ que l'on ne peut oublier. Ainsi Filomena Barros nous a-t-elle rappelé à quel point le Portugal, où vivent les communautés mudéjares du bas Moyen Âge, est un royaume qui participe pleinement de la civilisation de l'Europe chrétienne du bas Moyen Âge, et où se mettent en place les ›États modernes‹[2]. Les musulmans doivent s'insérer dans cette réalité dominée par la présence institutionnelle du roi, condition de la cristallisation d'une nation dotée de caractéristiques propres (des frontières, un droit particulier). Et à cet égard ils deviennent ›portugais‹, en particulier par la langue qu'ils utilisent. Du côté des pouvoirs musulmans, les ›États‹ se distinguent certainement avec moins de netteté, dominés qu'ils sont par une ›loi‹ commune qui, en quelque sorte, les dépasse et fait partie de leurs fondamentaux. La différence se perçoit bien dans la curieuse affaire, très instructive à cet égard, évoquée par Johannes Pahlitzsch: dans l'État chrétien chypriote du XV^e^ siècle, une princesse, Charlotte, accède à la royauté comme cela peut se produire dans une monarchie chrétienne, mais son demi-frère illégitime Jacques se réfugie à la cour mamelouke, qui appuie ses prétentions sur la base du principe qu'en Islam, auquel se rattache politiquement le royaume chypriote sous tutelle mamelouke, la *šarīʿa* ne permet pas la détention du pouvoir par une femme.

Ce cas m'a particulièrement intéressé. La thèse que j'ai publiée en 1976–1977, sous le titre français de »Structures sociales ›orientales‹ et ›occidentales‹ dans l'Espagne musulmane« défendait la thèse d'une différence historique fondamentale, du point de vue des structures de parenté et de la situation de la femme, entre les espaces arabo-musulman et latino-chrétien. Écrit dans une atmosphère culturelle dominée par des travaux structuralistes, ce livre, qui défendait la thèse d'une forte identité arabo-berbère d'al-Andalus, a reçu alors en Espagne un accueil très favorable de la part des milieux ›progressistes‹, alors que les universitaires arabisants et médiévistes, attachés à la vision ›continuiste‹ quasi officielle où l'Espagne musulmane était interprétée comme structurellement hispanique et occidentale, le considéraient avec une grande méfiance, pour ne pas dire hostilité. Je me demande si la même thèse, présentée aujourd'hui, ne serait pas considérée comme quelque peu ›essentialiste‹. Il me semble pourtant que, sur la place que le monde arabo-musulman d'un côté, le monde latin ayant évolué en ›Occident‹ de l'autre, font à la femme dans les relations sociales et politiques, il y a des traits, sans doute non pas éternels, mais constants sur la longue durée, qui, jusqu'à un certain point, déterminent les civilisations, sur la base du droit en l'occurrence, aussi longtemps que l'on n'en constate pas l'évolution.

[2] Maria Filomena LOPES DE BARROS, Tempos e espaços de mouros: a minoria muçulmana no Reino Português, séculos XII a XV, Lisbonne 2007.

Sur la question du rôle des femmes dans les transferts que nous avons étudiés, je relèverai le cas des captives ›franques‹ en al-Andalus, évoqué par Daniel König. Il s'interroge sur leur capacité à transmettre à leurs enfants »l'héritage culturel qu'elles avaient elles-mêmes reçu«. Les auteurs espagnols continuistes ont longtemps invoqué le rôle joué par ces captives dans un métissage de plus en plus accusé des éléments arabes venus à l'époque de la conquête, jusqu'à faire disparaître, de génération en génération, leur caractère ›oriental‹. J'ai pour ma part révoqué cette argumentation biologique, et soutenu au contraire, pour des raisons culturelles tenant à la forte prédominance de la masculinité et de la patrilinéarité en milieu arabe, l'arabisme de cette partie de la population ›andalousienne‹. Il est évident que l'une et l'autre proposition relèvent jusqu'à un certain point d'un parti idéologique dans la mesure où il est très difficile d'évaluer objectivement la part réelle d'arabisme de quelque personnage andalou que ce soit.

Il me semble que cela pourrait toutefois se faire jusqu'à un certain point pour un autre personnage auquel il a été fait allusion dans la même communication, et que l'on a vu réapparaître une ou deux autres fois au cours des communications et des discussions (Maribel Fierro a aussi évoqué son cas), le souverain de la taïfa de Denia au XI^e^ siècle ʿAlī b. Muǧāhid. Fils d'une mère étrangère, capturé très jeune par les chrétiens lors de la tentative d'invasion de la Sardaigne par son père, Muǧāhid, il ne revint prendre la succession de ce dernier qu'après avoir été élevé dix-sept ans en terre chrétienne, long séjour dont il garda des coutumes étrangères à ses sujets, comme l'usage de vêtements chrétiens. On pourrait attirer l'attention aussi sur sa politique matrimoniale. Même si, dans l'Andalus des taïfas, on peut enregistrer, contrairement à la coutume habituelle des familles souveraines du domaine arabe, quelques alliances matrimoniales entre dynasties, ʿAlī b. Muǧāhid est le seul à en avoir fait un usage aussi systématique. J'aurais tendance à penser que cette fréquence inusitée n'était pas sans rapport avec son origine ›étrangère‹, ni avec une tradition culturelle différente de celle du royaume sur lequel il exerçait son pouvoir. J'accorde cependant volontiers que là encore les présupposés que l'on entretient peuvent influer sur le commentaire que l'on peut faire d'un même fait historique. Alors que j'aurais tendance à interpréter le comportement de ʿAlī de Denia comme plutôt dérogatoire à celui des princes arabes de son temps, Manuela Marín le situe au contraire dans une sorte de normalité des alliances princières entre les taïfas dues aux conditions politiques particulières du temps[3].

Réticent à déconstruire trop systématiquement les identités, comme on le fait volontiers aujourd'hui, j'hésiterais, comme d'ailleurs certains participants à la table ronde, à appliquer l'expression de transferts culturels à tous les types de contacts, y compris ceux qui n'ont pas donné lieu à un transfert effectif, ou en tout cas durable. Ainsi ai-je discuté avec Rania Abdellatif la validité de ce concept dans le cas des mosaïques byzantines de la mosquée de Damas. Pour cette mosquée, comme pour celle de Cordoue, le

[3] Manuela MARÍN a bien étudié ces alliances dans ses: Mujeres en al-Andalus, Madrid 2000. ʿAlī de Denia donne sa fille en mariage au prince sévillan ar-Rašīd (p. 318); l'une de ses sœurs a épousé le père d'al-Muʿtamid (p. 492) (pas de nom!), une autre le souverain de Valence, ʿAbd al-Malik b. ʿAbd al-ʿAzīz, et une troisième celui d'Almería al-Muʿtaṣim (p. 544). Ibn Bassām évoque non sans un certain étonnement cette »politique matrimoniale« assez insolite par rapport aux pratiques habituelles des dynasties arabes (p. 543).

califat omeyyade est dit avoir demandé au basileus l'envoi de spécialistes capables de décorer de cette façon l'édifice phare de la dynastie. Que cela se soit vraiment passé dans les deux cas ou que l'on ait utilisé à Damas des artisans syriens autochtones, il me semble qu'au vu du peu d'impact qu'eut le décor de ces constructions de prestige sur les traditions artistiques aussi bien syriennes ou orientales en général qu'andalouses, on peut presque parler au contraire de ›non-transfert‹. Ni l'exemple de Damas ni celui de Cordoue ne firent école, et au contraire de Byzance, et dans une certaine mesure du Moyen Âge européen (sur son versant méridional principalement il est vrai), l'art de la mosaïque ne connut pratiquement aucun développement dans l'art musulman.

Partant d'une vision personnelle plus restrictive de la notion de transfert culturel que celle proposée par les organisateurs du séminaire, et du fait que certains acteurs potentiels (Michel Balard s'est efforcé d'en donner une liste pour le sujet qu'il a étudié) ne réalisent pas forcément un tel transfert, je me risquerai à analyser plutôt négativement certains des faits qui ont été proposés à notre attention. Je ne veux évidemment pas dire qu'ils ne nous intéressent pas, mais il me semble qu'ils font plutôt apparaître les freins qui, dans une situation de contact qui semblerait a priori favorable, se sont opposés à ce qu'il y ait transfert de quelque chose d'une civilisation à une autre. Le cas le plus évident de non-transfert me paraît être celui des récits de voyage des pèlerins chrétiens du haut Moyen Âge étudiés par Elisabeth Ruchaud, qui semblent frappés d'une étrange cécité face au monde musulman qu'ils traversent. Ils nous en disent le moins possible à son sujet et ne semblent pratiquement rien en rapporter. Peut-être est-ce là une vision un peu caricaturale que d'avantage d'informations permettraient de nuancer. Il reste que ces pèlerins, motivés exclusivement par »la quête spirituelle et la rencontre avec le sacré«, ne semblent pas, au niveau en tout cas des textes qu'ils nous ont laissés, avoir été en mesure de tirer de leur voyage autre chose que les bénéfices d'ordre religieux qu'ils étaient allés chercher.

Les mondes arabo-musulman et latino-chrétien me semblent avoir été, durant la même période, particulièrement étrangers l'un à l'autre. On perçoit, il me semble, cette »étrangeté« dans les quelques mentions des Vascons et des Francs – vus comme courageux, mais barbares et étonnamment sales – que font les géographes arabes, plus diserts sur Byzance et les peuples de l'Orient européen. Aziz al-Azmeh, constatant le peu d'intérêt qu'ils manifestent pour l'Europe, a parlé assez justement de »Mortal enemies, invisible neighbours«[4]. Jean-Charles Ducène a constaté à son tour cette sorte d'indifférence ou ce manque de curiosité. Peut-être a-t-il raison de suggérer, si je l'ai bien compris, que l'une des raisons du traitement inégal des deux parties de l'Europe dans la géographie arabe, qui nous en apprend davantage sur les Slaves et les peuples proches de Byzance comme les Bulgares ou les Hongrois que sur les Européens de l'Ouest, est que les musulmans sont présents à l'Est et pas à l'Ouest. Ils ne voyagent pas dans l'Occident latin, où ils n'ont pas de communautés, et avec lequel les relations sont exercées principalement par les juifs. C'est à travers ces derniers (Ibrāhīm al-

[4] Aziz AL-AZMEH, Mortal Enemies, Invisible Neighbours: Northerners in Andalusī Eyes, dans: Salma KHADRA JAYYUSI, Manuela MARÍN (dir.), The Legacy of Muslim Spain, Leyde, New York, Cologne 1992, p. 259–272.

Ṭurtūšī au Xe siècle) que passeront les quelques informations recueillies par les textes arabes. Il n'est cependant pas douteux que sur les marges de ces mondes qui me paraissent assez étanches l'un à l'autre, contacts et interférences se produisent cependant. Maribel Fierro a ainsi évoqué le cas de ces Banū Qasī de la zone frontière (*ṯaġr*) d'al-Andalus, encore peu arabisés au IXe siècle, qui, otages à Cordoue, y sont soumis à une acculturation arabe. Les Banū Qasī font partie d'al-Andalus, mais même d'un côté à l'autre de la ›frontière‹ qui sépare les musulmans des chrétiens, la pratique des otages a produit bien d'autres cas d'acculturation, dont il convient cependant de se demander, à chaque fois, jusqu'à quel point les personnages concernés ont été vraiment les auteurs de transferts culturels et ont pu importer durablement dans leur culture d'origine des traits de celle qu'ils ont appris à connaître.

Ce n'est évidemment pas sur les freins et limitations, mais au contraire sur la circulation des hommes et des biens matériels et culturels, et sur les changements qu'ils ont pu provoquer, qu'ont été axés les travaux des participants au séminaire. Cette circulation est, de toute évidence, intense, et porte même sur des produits qui, a priori, ne devraient pas en faire l'objet. Comme on l'a vu dans la communication de Georg Christ, le vin circule en Égypte jusqu'à être vendu dans le Caire mamelouk, en dépit de la méfiance générale qui s'applique aux boissons alcoolisées en Islam, et de leur prohibition officielle par le régime mamelouk. L'étude de cette circulation et des transferts qui en résultent n'est pas toujours aisée. Ainsi les acteurs éventuels d'une transmission du domaine musulman au domaine chrétien, en ce qui concerne la cartographie dont nous a parlé Sonja Brentjes, ne nous sont-ils pas connus. Tout au plus peut-on les deviner à l'arrière-plan de l'apparition de certaines caractéristiques des cartes chrétiennes du XIVe siècle, ces portulans génois, vénitiens et majorquins du XIVe siècle qu'elle juge de composition culturelle mélangée, »of mixed cultural composition«, et dont elle étudie minutieusement les représentations éventuellement empruntées – mais de quelle façon? – à des sources arabes, iraniennes et turco-mongoles. Dans ce domaine aussi, il arrive que le possible transfert soit mis en évidence par le frein qui s'exerce à son encontre: ainsi les cardinaux du concile de Florence de 1441 rejettent-ils les dires des prêtres éthiopiens qui y participent comme contraires aux enseignements d'Aristote[5].

Parmi les acteurs les plus engagés dans la circulation méditerranéenne, donc responsables potentiels de tels transferts, figurent évidemment les marins – par exemple utilisateurs des cartes – et les marchands, ou tous ceux qui sont liés à ces milieux. Les conditions de la transmission sont rarement évidentes, comme elles le sont dans le cas exemplaire de Leonardo Fibonacci, dont le père est employé de la douane de Bougie et qui, séjournant à ce titre dans cette ville, puis voyageant dans d'autres régions de la Méditerranée musulmane, se trouve à même d'expérimenter les usages comptables et mathématiques arabes et de les transférer à l'Europe latine dans son fameux »Liber

[5] Pour l'arrière-plan de cette rencontre voir Matteo SALVADORE, The Ethiopian Age of Exploration: Prester John's Discovery of Europe, 1306–1458, dans: Journal of World History 21/4 (2010), p. 593–627.

abaci«[6]. La plupart de ceux qui ont pu servir de relais nous restent cependant inconnus, du fait des limites de la documentation, et sans doute aussi à cause du caractère clandestin de certaines de ces activités comme on l'a vu avec l'exemple de Filippo di Malerbi, intermédiaire du commerce vénitien au Caire que l'on pourrait se risquer à dire quelque peu douteux, et dont nous ne connaissons l'activité en Égypte que grâce au hasard d'une complexe affaire judiciaire dont les archives nous ont été conservées. J'ajouterai que dans le domaine de la culture matérielle, nous saisissons souvent l'importation d'une technique – on peut penser par exemple à celle de la céramique émaillée qui, venue de l'Islam, se développe dans l'Europe latine aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, sans en distinguer ni les modalités ni les acteurs.

La diplomatie est un autre des canaux par lesquels ont pu passer bien des objets, des usages et des idées. Les relations entre espaces distincts de civilisation et États sont dans l'ensemble l'un des domaines les mieux éclairés par les sources. Il est souvent moins facile de voir en quoi exactement elles ont pu contribuer aux transferts culturels et quels ont été les acteurs de ces derniers. Nicolas Drocourt a, dans cet esprit, étudié de façon très suggestive les relations de Byzance avec l'Islam aussi bien qu'avec les Latins, montrant bien à quel point le canal diplomatique a, par une circulation dans les deux sens (ambassades à Byzance et ambassadeurs byzantins), si l'on peut dire, irrigué d'influences grecques les deux autres grands ensembles politico-religieux et linguistiques, qu'il s'agisse de la recherche de manuscrits anciens et d'informations intéressant l'architecture par les envoyés du calife de Bagdad, ou de la valeur culturelle des voyages diplomatiques de Liutprand de Crémone pour le compte des rois d'Italie, puis d'Otton I^er^. Historien de l'Espagne musulmane, j'insisterai volontiers sur l'importance particulière des relations entre Byzance et Cordoue, avec l'exemple bien connu et significatif de l'envoi à ʿAbd al-Raḥmān III par le basileus, dans le cadre de relations intensifiées au milieu du X^e^ siècle, du manuscrit de la »Matière médicale« de Dioscoride, accompagné de personnages capables d'aider à sa traduction du grec en arabe. On sait par ailleurs que cette dernière se fit sous la direction du plus célèbre savant juif de l'époque en al-Andalus, Ḥasday b. Šaprūt[7]. On a là, de toute évidence, un cas exemplaire de transfert d'un pays à l'autre et d'une langue à l'autre, auquel collaborent des acteurs divers – souverains, envoyés, spécialistes des langues et des sciences – issus de deux des grands ensembles culturels de l'époque.

Même en situation de tensions, voire de guerre, les interrelations peuvent avoir pour effet des interactions, dont il est souvent plus difficile de déterminer les contextes exacts, les circonstances précises, et surtout la portée. Georg Jostkleigrewe a par exemple voulu nous montrer que dans les rapports entre la France des XIV^e^ et XV^e^ siècles et l'Empire byzantin, ce n'était pas forcément les contextes les plus détendus qui étaient les plus porteurs d'interactions et d'influences, allant jusqu'à aventurer

[6] Dominique VALERIAN, Djamil AISSANI, Mathématiques, commerce et société à Béjaïa (Bugia) au moment du séjour de Leonardo Fibonacci (XII^e^–XIII^e^ siècle), dans: Bolletino di storia delle scienze matematiche 23/2 (2003), p. 9–31.

[7] Eliyahu ASHTOR, The Jews of Moslem Spain, vol. 1, Philadelphia 1973, p. 167–168. Pour plus de références voir Robert SINGERMAN, Jewish Translation History. A Bibliography of Bibliographies and Studies, Amsterdam, Philadelphia 2002, p. 88.

l'idée que »c'est le conflit qui engendre des transferts, et le contact harmonieux qui les entrave«. Il est certain que le contact rugueux entre des pays de civilisation différente oblige de part et d'autre à des adaptations. C'est tout le problème des apports réciproques qu'ont pu engendrer les croisades. »Je ne vois guère que l'abricot comme fruit possible ramené des croisades par les chrétiens« écrivait Jacques Le Goff dans sa »Civilisation de l'Occident médiéval«[8].

Ce qui était sous sa plume une boutade à situer, dans un ouvrage publié en 1984, dans le contexte d'une histoire remettant en cause l'idée ancienne de profits de toute sorte tirés des croisades par l'Occident latin, serait sans doute à relativiser. Nous sommes réunis sous le signe d'une tendance historique qui met l'accent sur des transferts culturels, dont j'ai déjà dit que parfois on les confondait un peu trop avec ce que j'appellerais plutôt des interrelations et des interactions. L'excellente thèse récente d'Abbès Zouache sur les armées et les combats en Syrie, de l'intrusion des croisés à la mort de Nūr ad-Dīn, a beaucoup insisté sur les adaptations réciproques des forces militaires des Francs et des musulmans aux nécessités d'une guerre contre un ennemi dont les techniques de combat étaient au départ très différentes[9]. De façon plus subtile, et à titre d'hypothèse, Stefan Leder a évoqué une évolution de l'idéologie de *ǧihād* du fait de la nécessité du »réarmement moral« de l'islam face à la menace croisée dans une intervention qui n'a pas été publiée dans ce volume[10]. Serait-il excessif de dire qu'il nous a parlé d'une certaine instrumentalisation de l'institution dans une perspective autant politique que religieuse? Cela m'a amené à poser la question d'une évolution comparable de l'idéologie néogothiciste des chrétiens latins du nord de l'Espagne sous l'effet de l'avancée de l'islam dans la péninsule Ibérique.

Yassir Benhima a étudié, quant à lui, quelques figures d'ingénieurs du domaine musulman dans son intervention qui, également, ne figure pas dans ce volume. On peut penser a priori que l'on touche là à un domaine où les contacts et transferts technologiques ont été notables. Il est cependant souvent difficile d'en apercevoir les acteurs. Du point de vue des textes, la thèse d'Abbès Zouache déjà citée fournit une étude très intéressante de la technologie militaire utilisée lors des sièges par les croisés d'une part et les musulmans d'autre part. Mais elle n'évoque directement ni les personnages impliqués dans la construction ou l'utilisation des engins, ni des transferts très visibles d'un côté à l'autre[11]. Dans d'autres domaines, comme celui déjà cité de la céramique,

[8] Jacques LE GOFF, Civilisation de l'Occident médiéval, Paris [2]1984, p. 85.

[9] Abbès ZOUACHE, Armées et combats en Syrie (491/1098–569/1174). Analyse comparée des chroniques médiévales latines et arabes, Damas 2008. On se contentera de reproduire la première et la dernière phrase du texte figurant en quatrième de couverture de l'édition de cette thèse, dirigée par Thierry Bianquis: »Dès leur arrivée en Syrie, les Francs firent preuve d'une adaptabilité multiforme […]. Les cavaliers turcs, polyvalents, y répondirent par une discipline et une mobilité plus grandes encore«.

[10] Stefan LEDER, Sunni Resurgence, Jihad Concepts and the Impact of the Frankish Presence in the Near East, dans: Stefan LEDER (dir.): Crossroads Between Latin Europe and the Near East. Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th to 14th Centuries), Würzburg 2011 (Istanbuler Texte und Studien, 24), p. 81–102.

[11] ZOUACHE, Armées et combats (voir n. 9), p. 821–829; sur cette question souvent débattue des rapports entre fortification franque et fortification arabe, voir le récent article de Denis HAYOT,

on possède les preuves archéologiques de tels transferts, sans pouvoir en saisir les acteurs[12]. Les rares textes situant des ingénieurs au contact des deux mondes latin et arabo-musulman sont donc particulièrement intéressants, comme la notice détaillée qu'Ibn al-Ḫatīb consacre à cet Ibn al-Ḥaǧǧ dont Yassir Benhima a retracé le parcours, mudéjar sévillan expert en charpenterie militaire et navale, passé au service des Mérinides, puis des Nasrides qui appréciaient visiblement beaucoup ses compétences, mais que les Grenadins critiquaient pour les usages chrétiens qu'il avait conservés de la première phase de sa carrière dans le royaume castillan. Je relèverai aussi dans la même communication la remarque sur l'origine des termes arabe *muhandis* (emprunté au persan) et latin *engeigneur*. Le premier apparaît en relation avec les techniques de maîtrise de l'eau, le second avec la fabrication des *engins* de guerre. Au risque de paraître ›essentialiste‹, je me demanderai si cette différence initiale des sens des deux mots, qui finissent par désigner la même réalité, n'est pas à mettre en rapport, réellement ou symboliquement, avec l'esprit plus militaire d'une civilisation latine qui, je crois, et en tout cas dans le domaine hispano-maghrébin que je connais le moins mal, fait une place plus centrale à la guerre que son adversaire.

Je ne veux évidemment pas dire que les Latins ne sont que des soudards! Michel Balard, à propos de cette même Syrie du XII^e^ siècle, nous a rappelé l'importance d'Antioche, mise en lumière par des travaux plus ou moins récents, mais postérieurs au texte de Jacques Le Goff cité un peu plus haut, dans les possibles apports des croisades à la civilisation de l'Occident. Cette ville ›frontière‹ de la chrétienté par excellence a été en effet un foyer de transferts culturels plus importants qu'on ne le pensait, y compris en matière de traduction. C'est cependant plus à l'ouest qu'ont été effectuées la plupart des traductions, en priorité sur les franges reconquises de la chrétienté latine, en Sicile et surtout à Tolède, mais aussi parfois dans des territoires situés dans des espaces ayant toujours fait partie de celle-ci, comme les centres de l'Italie du Nord (Venise, Padoue) pour la médecine, dont nous a parlé Raphaela Veit. Sa communication a posé des problèmes qui méritent réflexion. Pourquoi, par exemple, la traduction (1127) de Étienne de Pise, dit »d'Antioche« où il séjourna, bien plus fidèle à l'original arabe de ʿAlī ʿAbbās que celle antérieure de Constantin l'Africain dans son »Pantegni« (vers 1080), connut-elle un succès bien moindre que cette dernière?

L'immense effort de captation de la science arabe que représente le mouvement des traductions, et le vaste transfert de connaissances qui s'est réalisé aux XII^e^ et XIII^e^ siècles, ont été maintes fois étudié. Peut-être est-ce ce qui justifie qu'il ne soit pas

Interactions entre Occident et Orient dans la fortification à l'époque des croisades, dans: Histoire de l'art 64 (2010), paru dans un volume consacré aux »Interactions et transferts artistiques«. Hayot, p. 47–58, conteste l'idée que la première ait été sensiblement influencée par la seconde, et envisage même, au XIII^e^ siècle, une diffusion au camp musulman de certaines innovations capétiennes. Il me semble cependant peu douteux que des pratiques employées en Orient, avant l'arrivée des croisés, aient été utilisées par eux dans leurs constructions militaires (comme les colonnes engagées qui solidifient les enceintes).

12 Des fours arabes ont ainsi produit à Marseille dès le XIII^e^ siècle des céramiques émaillées de tradition arabo-musulmane, et l'on peut penser que ces productions étaient l'œuvre d'artisans venus d'al-Andalus ou du Maghreb, voir dans: Le vert et le brun. De Kairouan à Avignon, céramiques du X^e^ au XV^e^ siècle, Marseille 1995, p. 191–194.

apparu au premier plan de nos échanges, même s'il en a été question incidemment à plusieurs reprises. Les noms de ses acteurs, les ouvrages qu'ils ont traduits, et la chronologie d'ensemble du mouvement ne nous sont pas trop mal connus. Mais le détail, en particulier des circonstances de chaque traduction et de la carrière de chaque acteur, reste très largement dans l'ombre. Les très vives réactions soulevées par le livre de Sylvain Gouguenheim, »Aristote au Mont-Saint-Michel«[13], ne sont pas éteintes, et l'on peut hésiter à trop s'engager sur ce terrain quelque peu miné. Il aurait pourtant valu la peine d'approfondir davantage certains des cas apparus au détour de telle ou telle communication. J'ignorais pour ma part le texte de Pierre Alphonse, le premier traducteur hispanique connu, qu'a cité Daniel König. Il me paraît intéressant, pour la compréhension du mouvement, que cet ancien rabbin converti au christianisme sous le parrainage du roi d'Aragon en 1106, et qui voyage ensuite en Angleterre et en France, écrive que certains des intellectuels de ces pays sont prêts »à traverser des provinces éloignées et à s'exiler dans des régions lointaines pour acquérir une pleine connaissance de l'astronomie«, alors qu'il se propose de les éclairer de sa science, qu'ils ne possèdent pas encore.

»La présence de Pierre Alphonse dans les pays d'Occident (sensiblement avant 1120) peut avoir contribué à l'épanouissement de la science arabe en Europe«, peut-on lire dans la notice anglaise de Wikipedia qui est consacrée à cet auteur, en consonance avec l'idée qu'il est, dans ce domaine, un initiateur[14]. Sans contester en rien la justesse de celle-ci, il est sans doute intéressant aussi de noter que Pierre Alphonse semble bien constater lors de son voyage, à moins que son texte ne soit purement rhétorique, un mouvement déjà engagé de recherche de la science en direction des terres lointaines. On pourrait rapprocher cette constatation de celle que fait le *faqīh* sévillan Ibn ʿAbdūn, également dans les toutes premières années du XII^e^ siècle, des achats de livres scientifiques arabes par des juifs et des chrétiens qui, dit-il, s'en approprient ensuite la paternité[15]. Les arguments invoqués par Gouguenheim à l'appui de sa thèse d'une filiation directe de la pensée grecque dans l'Europe latine sont pour une part de nature chronologique. Jacques de Venise, dit-il, traduit Aristote du grec au latin sensiblement avant que Gérard de Crémone ne produise ses traductions de l'arabe[16].

Dans les controverses autour de cette ›affaire Gouguenheim‹, on s'est, il me semble, beaucoup soucié du contenu des ouvrages, et moins de la chronologie du mouvement des traductions, souvent difficile, il est vrai, à déterminer exactement. Il n'est pas illégitime de se demander qui a traduit quoi et à quelle date. Encore faut-il bien situer les contextes et ne pas invoquer trop vite tel texte à l'appui de telle thèse, ce que fait,

[13] Sylvain GOUGUENHEIM, Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne, Paris 2008. Pour les réactions à ce livre voir Max LEJBOWICZ (dir.), L'islam médiéval en terres chrétiennes. Science et idéologie, Villeneuve d'Ascq 2008, p. 30–44; Philippe BÜTTGEN, Alain de LIBERA, Marwan RASHED, Irène ROSIER-CATACH, Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante, Paris 2009.

[14] Voir http://en.wikipedia.org/wiki/Petrus_Alphonsi (18/2/2011).

[15] Évariste LÉVI-PROVENÇAL, Séville musulmane au début du XII^e^ siècle. Le traité d'Ibn ʿAbdūn sur la vie urbaine et les corps de métier, Paris 1947, § 206, p. 128.

[16] GOUGUENHEIM, Aristote (voir n. 13), surtout p. 106–115.

me semble-t-il, Gouguenheim en se référant à l'interdiction faite par Ibn ʿAbdūn de vendre des livres de sciences aux chrétiens et aux juifs[17]. S'il n'a pas tort d'y voir plutôt un argument d'une transmission passive du côté musulman du savoir arabe aux chrétiens, il me semble que la réticence du *faqīh* sévillan à voir les connaissances scientifiques ainsi appropriées par les juifs et les chrétiens dès les environs de 1100 (si la datation du texte est exacte) autorise à plaider plutôt pour la précocité de la recherche du savoir arabe, dès une date cette fois-ci bien antérieure aux traductions du grec effectuées par Jacques de Venise. Cela irait plutôt à l'encontre d'une autre de ses affirmations portant, peut-être sans assez de nuances pour un lecteur non averti, sur l'antériorité des traductions du grec au latin[18].

Dans les débats qu'a provoqués le livre qui vient d'être évoqué, on a, à diverses reprises, soulevé, pour l'invoquer ou la récuser, la notion de »filtre«. Lorsqu'il y a transfert d'une culture à une autre d'un élément de l'une des deux, il est permis de se poser la question de la façon dont ce dernier est reçu mais aussi de qui l'utilise. Et dans cette perspective, il est évident que les préoccupations et les intentions des acteurs participant à un moment ou à un autre au transfert culturel parce qu'ils se trouvent sur la route suivie par l'élément importé est loin d'être sans importance. C'est à une réflexion sur ce point que nous a conviés Regula Forster, en étudiant la façon dont a voyagé sur de grandes distances et à travers de longues périodes l'histoire de Barlaam et Josaphat, adaptée à chaque étape aux préoccupations de ses transmetteurs et de ses utilisateurs. De l'Inde, la légende passe à l'Islam, peut-être par les bouddhistes et les manichéens d'Asie centrale, ou/et par l'Iran; en Irak, elle semble avoir été peu diffusée dans l'islam orthodoxe, qu'elle aurait peu intéressé, et plutôt connue dans des milieux sectaires, qui y auraient trouvé une certaine correspondance avec leurs propres idées. Une traduction en géorgien aurait christianisé la version arabe d'un récit ensuite passé en grec et en latin, et »c'est seulement avec la christianisation que *Barlaam* devient un véritable *bestseller*« à dimension hagiographique, que l'on trouvera utilisé jusqu'au Japon dans la prédication jésuite. L'exemple montre clairement à quel point à chaque étape le thème initial fait l'objet d'une plus ou moins grande acceptation et se trouve remodelé en fonction des objectifs de chacun des groupes d'acteurs culturels qui le reçoivent ou le diffusent.

Cela pourrait conclure ces quelques pages. Juste une dernière remarque plus évidemment actuelle. Cette rencontre était effectivement placée sous le signe d'un intérêt présent particulièrement accusé pour tout ce qui touche aux contacts de civilisations,

[17] Ibid., p. 183 et p. 256, note 31.

[18] En toute rigueur, Sylvain GOUGUENHEIM, Aristote (voir n. 13), lorsqu'il écrit, p. 107: »les enseignements de la chronologie sont décisifs. Jacques de Venise a commencé ses traductions avant 1127, et les a poursuivies jusqu'à sa mort vers 1145–1150; Gérard de Crémone n'a réalisé les siennes qu'après 1165. Il traduit p.ex. la Physique en 1187, soit quarante ans après Jacques de Venise«, parle des seules traductions d'Aristote. Mais dans ce domaine devenu sensible il aurait peut-être pu, dans la même page, bien le préciser à nouveau, et l'idée générale qui se dégage de son ouvrage ne peut que conduire le lecteur peu averti à appliquer cette idée d'une antériorité des traductions du grec à l'ensemble du mouvement de transfert des connaissances dont bénéficie l'Occident au XII^e^ siècle.

aux échanges, aux brassages et aux métissages. J'ai cru bon de rappeler plus haut qu'ils n'étaient pas »toute l'histoire« et que les ensembles de civilisation méritaient d'être étudiés non seulement sur leurs marges, mais aussi dans une profondeur que je me risquerai à appeler identitaire. Je n'ignore pas que le terme n'est pas toujours bien accepté et que l'affirmation de telles identités peut donner lieu à des dérives la rendant légitimement suspecte, et il est clair aussi que la problématique des interactions entre les groupes humains et entre les cultures qu'ils entretiennent est aussi éminemment nécessaire dans le contexte de mondialisation accélérée qui est le nôtre. Les références à cette actualité n'ont pas manqué dans notre rencontre, et même à une actualité, si j'ose dire, brûlante, comme lorsque nous a été projeté, pour illustrer l'idée du caractère en grande partie occulte des réseaux qui sous-tendent les circulations et les événements, un schéma illustrant les antécédents supposés des attentats du 11 septembre 2001[19]! L'actualité des structures de la recherche était tout aussi présente dans la plage horaire de discussion intitulée: »État et perspectives des études et recherches sur les transferts culturels en Méditerranée médiévale«. Celle-ci, en effet, a été surtout consacrée aux légitimes interrogations du groupe invitant sur la meilleure manière de prolonger les questionnements fructueux auxquels la réunion a donné lieu dans le contexte actuellement très (ou trop?) évolutif des organisations de recherche en Europe. Tous les participants ne pourront que souscrire à leur préoccupation, et souhaiter que l'action engagée puisse se poursuivre et porter tous ses fruits.

[19] Ce schéma est téléchargeable sous www.visualcomplexity.com/vc/images/126_big01.jpg (20/4/2011).

Index des lieux et des personnes

Abān al-Lāḥiqī, poète abbasside 183, 187
Abbadides, dynastie de Séville 87
ʿAbbās b. Nāṣiḥ, poète andalou 93
Abbassides, dynastie 34, 42, 59, 97, 172
ʿAbd al-Baṣīr, haut fonctionnaire mamelouk 105
ʿAbd Allāh, roi berbère de Grenade 87
ʿAbd al-Qāhir al-Baġdādī, savant shafiite 188
ʿAbd ar-Raḥmān Ier, émir omeyyade de Cordoue 75–76, 84, 97–98
ʿAbd ar-Raḥmān II, émir omeyyade de Cordoue 86, 127–128
ʿAbd ar-Raḥmān III, calife omeyyade de Cordoue 75–76, 79–82, 86, 88, 98, 128, 211
Abdellatif, Rania 17, 208
ʿAbla, cousine de ʿAntara 77
Abou Ghosh, église 52
Abraham, patriarche biblique 63
Abraham Bar Hiyya, mathématicien et astronome juif 132
Abraham Bondavin d'Avignon, médecin juif 160, 163–166
Abraham, époux de Sarah de Saint-Gilles 161
Abraham Fera, homme d'affaires juif 104
Abraham Ibn Daud, chroniqueur juif andalou 96
Abraham Ibn Ezra, savant juif andalou 87–88, 97
ʿAbs, tribu arabe 77
Abū al-Maḫšī, poète andalou 98
Abū Bakr b. Zakariyāʾ ar-Rāzī 152–153, 156, 162
Abu Bakr Ibn al-ʿArabī, jurisconsulte andalou 97
Abū Bakr, premier calife de l'islam 170
Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, voyageur 131
Abū Isḥāq at-Tūnisī, jurisconsulte 62
Abū Isḥāq b. Šahrām, ambassadeur 34
Abū Maʿšar, mathématicien et astrologue persan 51
Abū Naṣr al-Manāzī, poète 35
Abū Nuwās, voir al-Ḥasan b. Hanī
Abū Saʿīd Bahadūr 132
Abū Šāma, chroniqueur syrien 61
Abū ʿUbayda b. al-Ǧarrāḥ, gouverneur de Damas 170
Abū'l-Fidāʾ, géographe et historiographe syrien 133
Abū'l-Ḥusayn Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb, source d'information d'Ibn Ḥawqal 125
Abū'l-Qāsim Ḫalaf az-Zahrāwī, médecin andalou 161
Abulafia, David 151
Academi, entreprise de sécurité 200
Acre 52–54, 112
Adélard de Bath, mathématicien et traducteur 51, 64
Aden 100
Adhémar de Chabannes, chroniqueur de Limoges 60
Afrique 122, 136–137, 140–142, 144; – du Nord 131, 136, 138–139, 141, 148, 150, 155
Aḥmad b. Muḥammad ar-Rāzī, chroniqueur andalou 123
Aḥmad b. Yazīd al-Assadī, qāḍī de Damas 169
Ahmadinejad, Mahmoud 83
Aix-en-Provence 158–159
Aix-la-Chapelle 39, 41–43, 127
al-ʿĀdil, sultan ayyoubide 174
al-Andalus 15–16, 62, 64, 74–76, 79, 82, 84, 86–90, 93–98, 122–123, 127–128, 206–208, 210–211
al-Aqsirāʾī, juriste ḥanafite 176
al-Ašraf Barsbay, sultan mamelouk 112
al-Azmeh, Aziz 209
al-Azraqī, historiographe 176, 179
al-Bakrī, géographe andalou 124–125, 128
Albert d'Aix, historiographe 25, 66
al-Biqāʿī, Ibrāhīm b. ʿUmar, chroniqueur mamelouk 116–117
Albubather, médecin et astrologue persan 153
Alep 34, 54, 131
Alexandre, roi de Macédoine 37
Alexandre d'Aphrodisie 158
Alexandre VI, pape 158
Alexandrie 94, 100–108, 137, 196
Alfanus de Salerne, archevêque 38, 148

Alfonso, Esperanza 85, 96
al-Ġazzāl, ambassadeur omeyyade andalou 128
Algéciras 93
al-Ḥakam II, calife omeyyade d'al-Andalus 128
al-Ḥākim, calife fatimide 26
al-Hamdānī, géographe 123
al-Ḥāriṯ b. Bazi', commandant omeyyade andalou 76
al-Ḥasan b. Hanī, poète arabo-persan (=Abū Nuwās) 75, 78
al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, chroniqueur 34
al-Ḥimā 98
al-Ḥimyarī, géographe maghrébin 123, 130, 133
al-Hunkar/al-Hunqar 131
al-Ḫwarizmī, géographe persan 122, 129
'Alī b. al-'Abbās al-Maǧūsī, médecin persan 149–150, 156, 213
'Alī b. Muǧāhid, roi de la taïfa de Denia 65–66, 68, 74, 208
'Alī, eunuque aghlabide 58–59
al-Idrīsī, géographe 128–131, 133–134, 138, 142
Alissona, femme de Jean Davin 167
Allemagne 54, 56, 127, 132–133, 191, 193
al-Maǧūsī, voir 'Alī b. al-'Abbās
al-Mahdī, calife abbasside 34
al-Manṣūr, calife abbasside 42, 126
al-Maqqarī, historien maghrébin 123
al-Marwāzī, astronome et géographe persan 125, 131
al-Mas'ūdī, géographe 122, 125, 128
Almeria 90
Almohades, dynastie 15, 96–97
Almoravides, dynastie 15, 88, 96
al-Muktafī bi-llāh, calife abbasside 59
al-Muqaddasī, géographe 97
al-muša'miḏūn 66–68
al-Mustanṣir, calife abbasside 53
Alpes 155
Alphonse VI, roi de León et Castille 88
al-Qalqašandī, sécretaire mamelouk 130, 133
al-Qazwīnī, cosmographe persan 127, 131
al-'Uḏrī, savant andalou 127
al-'Umarī, Ibn Faḍl Allāh, sécretaire mamelouk 130, 132–133
al-Walīd b. 'Abd al-Malik, calife omeyyade 169–170, 172, 178
al-Waṯīq, calife abbasside 125
Amalarius de Metz, émissaire carolingien 42–43
Amalfi 51
Amalfitains 50–51
Ambassadeurs 31–47
amīr al-mu'minīn 24
Anastase le Bibliothécaire, émissaire carolingien 36, 43
Anatolie 15
Andalous 84, 90, 98
Andalousie arabe 84
Andrea Alpago, médecin et arabisant italien 154–156
Andrea da Como, marchand génois 104–105
Angelino Dalorto, cartographe majorquin 139
Angelino Dulcert, cartographe majorquin 139–140, 144
Angelo Michiel, marchand vénitien 104–105
Angleterre 70, 120, 129, 195–196, 198, 202, 214
an-Nāṣir li-dīn Allāh, voir 'Abd ar-Raḥmān III
an-Na'ūra 79
'Antara b. Šaddād, poète préislamique 77, 79
Anthol Samson, homme d'affaires juif 163
Antioche 51, 147, 153, 168, 213
Antonio Doria, amiral de France 195, 201
Apennin 49, 54
Apollonia 138
Aquilée 129
Arabes 62–63, 75–78, 147, 151
Arabie 89, 92, 98
Aragon 88, 196, 215
Archives d'État de Venise 118
Aristote 51, 152, 162, 214
Arles 159–161
Armée chypriote 53
Arménie 194
Arméniens 53–54
Arnaud de Villeneuve 162
Aron, prophète israélite 94
ar-Rāzī, Abū Bakr b. Zakariyā', médecin persan 149–150, 153, 162
ar-Rāzī, Aḥmad b. Muḥammad, chroniqueur andalou 123
ar-Rūm 35
Arsuf 52
Artisans byzantins 171
Ašǧa', tribu arabe 75

Asie 122, 144; – centrale 15, 185, 215; – Mineure 68, 132, 196
aṣ-Ṣāliḥ Naǧm ad-Dīn Ayyūb, sultan ayyoubide 60
aš-Šām 97, 172
Astrologues 143, 181
Asturies 76, 128
Athanase, saint 51
Athos 50–51
Atlantique 133, 136, 142
Atrani 51
Avares 125
Averroès 152–153, 158, 162
Avicenne 150, 152–153, 155, 158, 162
Avignon 160–161, 163
Aviva, Doron 97
Awrūfa 123
Ayalon, David 111
Aycardet André, pêcheur 164–165
Ayyoubides 132–133, 172

Bagdad 29, 33–34, 42, 122, 124–126, 131, 153, 185, 191, 211
Balaba de Janua 132
Balard, Michel 15, 209, 213
Balkans 15
Banū Ḥafṣūn 78
Banū Hilāl 15
Banū Qasī 75–78, 82–83, 210
Banū Sulaym 15
Banū Tuǧīb 78
Banzart 137
Baratier, Édouard 159
Barkaï, Ron 97
Barlaam 180–191, 215
Barthélemy, Louis 159
Basile de Césarée, Père de l'Église 38
Basilique de la Nativité 52
Bāšqird 131
Basra 187
Bassin de la Volga 130; – méditerranéen 193
Baybars, sultan mamelouk 52
Bayonne 129
Bayt al-māl 172
Bayt al-Maqdis 97
Belin della Porta 104
Bella, grand-tante de Bonjuson 160
Belvoir, château de 52
Bencheikh, Jamal Eddin 90
Benedetto Zaccharia, amiral de France 195
Benevento de Vérone, voir Filippo di Malerbi 101
Benhima, Yassir 212–213
Benjamin Arbel 118
Benjamin de Tudèle, voyageur juif andalou 127, 158
Benoît, saint 51
Berbère 75, 78
Bernard de Gordon, médecin à Montpellier 162
Bernard le Moine, voyageur 23
Berthe de Toscane, épouse du margrave Albéric II 59, 64
Béthel 91
Bethléem 52
Biagio Dolfin, consul vénitien à Alexandrie 101–102
Bibliothèque nationale de France 152, 154
Bilād aš-Šām 172
Bilawhar, voir Barlaam
Bizerte 137
Blackwater, entreprise de sécurité 200
Bohême 127
Boleslas I^{er}, roi de Pologne 127
Bondavin de Draguignan, prêteur juif marseillais 159
Bonet, habitant juif d'Avignon 163
Bonet Astruc de Lattes, médecin juif 158
Bonfils, emprunteur d'un manuscrit médical 162
Bonjuson Bondavin, talmudiste 159–160
Bordeaux 127, 131–132
Borrian, famille de 158
Bosone da Gubbio, poète 157
Bosphore 34, 36–38, 40–41
Bouddhistes 215
Bougie, douane de 210
Brentjes, Sonja 16, 210
Bretagne 123, 129
Bruno de Segni, évêque, abbé de Mont-Cassin 51
Būḍāsaf, voir Josaphat
Buddha 180–182, 185–186
Bulgares 15, 122, 125, 130–132, 209; – de la Volga 125, 128, 132–133
Burdbak al-Ašrafī, secrétaire du sultan mamelouk Ināl 116–117, 119
Burǧān 125
Burgundio de Pise, émissaire pisan 38, 51
Byzance 15, 31, 34–36, 38–40, 43, 46–47, 51, 126, 169, 194, 204, 206, 209, 211
Byzantins 35, 41–43, 46, 122, 125, 170–171, 203

Caffa 54
Caillé, Jean-Pierre 41
Caire, Le 53, 100–108, 111, 114–116, 128, 132, 153, 187, 210–211
Califes abbassides 33
Cappadoce, province romaine 68
Captifs 28, 111
Captives franques en al-Andalus 208
Carcassonne 163
Carlo Grimaldi, amiral de France 195, 201
Carlyle, Thomas 11
Carolingiens 41, 134
Carthage 148
Cartographes 136–146; – italiens 140; – juifs de Majorque 137; – majorquins 141
Carzimasiens 64
Cassius, ancêtre des Banū Qasī 76
Castillan 129
Castille 88, 115, 214
Catalogne 132, 162, 197
Catherine de Courtenay, héritière de l'Empire latin de Constantinople 194
Caucase 126
Cercasso, famille de 118
Césarée 52–53
Chancellerie palermitaine 129
Charlemagne 12, 42–43, 124
Charles d'Anjou, roi de Sicile 152
Charles de Valois, comte de Valois 194–195, 203
Charles II, roi de France 160
Charles VI, roi de France 195, 204
Charlotte de Lusignan, reine de Chypre 115–117, 207
Château de Saone 52
Chesinos, fleuve imaginaire 141
Chiites duodécimains 189–190
Chio 49–50, 54
Chrétiens latins du nord de l'Espagne 212; – occidentaux 114; – orientaux 112, 114
Chrétienté 213; – latine 207, 213
Christ, Georg 16, 210
Christ, le 20, 22, 24, 80, 82
Chypre 16, 23, 54, 111–119, 207
Cidellus, voir Joseph ha-Nasi Ferruziel
Citadelle du Caire 112
Cités-États italiennes 14–15, 190
Ciutat de Mallorca 141
Coimbra 129
Colonies amalfitaines 48; – génoises 48, 54; – d'Orient 49
Communauté géorgienne de Jérusalem 189–190; – juive de Marseille 158; – monastique grecque de Rome 36; vénitienne d'Alexandrie 104, 108
Communautés chrétiennes de Damas 28; – juives en Europe orientale 128
Commune de Gênes 49–50
Comptoirs génois d'Orient 49
Comté de Tripoli 52
Constance II, empereur romain 70
Constantin l'Africain, traducteur arabisant 38, 148–150, 155–156, 213
Constantin V, empereur byzantin 43
Constantinople 34–38, 40–42, 50–51, 125, 128, 171, 194, 196, 203, 206
Consul vénitien à Alexandrie 101–103; – à Damas 154
Consuls de Montpellier 201
Contado (Ligurie) 49
Cordoue 61, 66–68, 73, 75–76, 78, 81, 84, 87–88, 97–98, 128, 153, 171, 208–211
Corse 54
Coulet, Noël 157
Coumanie 129
Cour abbasside 59; – byzantine 33; – de Frédéric II 152; – germanique 38; – impériale germanique 37; – de Kairouan 149; – mamelouke 100, 114, 207; – normande de Sicile 38
Couronne d'Aragon 38
Cours catholiques 145
Couvent amalfitain du Mont-Athos 50; – Sainte-Marie-des-Amalfitains à Constantinople 51
Crac des chevaliers, château 52
Cracovie 127, 129
Crema 64
Cresques Abraham, cartographe juif majorquin 140, 144–146
Creswell, Keppel A. C. 173
Crète 54
Croisés 49, 96–97, 133, 173, 177
Cypriotes 113, 115, 117

Dalché, Gautier 141
Dalorto, voir Angelino Dalorto
Damas 28, 33, 76, 98, 113, 118, 154, 168, 170–171, 176, 208–209
Damiette 132–133
Dante Alighieri 157
Danube 68
Dār al-Islām 206
David, roi israélite 84, 170

David Kokhabi, talmudiste 158
Davin de Bourgneuf 161
Dejugnat, Yann 16, 206
Delaville Le Roulx, Joseph Marie Antoine 192, 197
Denia, taïfa de 60, 65, 74, 206
Désert 27, 96, 98
Déserts d'Arabie 98
Desiderius, abbé de Mont-Cassin 148, 155
Destroiz de Marroch 202
Devins 143
Diaspora vénitienne 16
Didier du Mont-Cassin 38
Dieu 20, 43, 62, 92–93
Dieulocrescas Jossé Roget, médecin juif 164–166
Dioscoride, médecin grec 51, 211
Ḍiyaʿ ad-Dīn ʿĪsā al-Hakkārī, gouverneur ayyoubide de Jérusalem 174, 178
Djanibeg, Khan de la Horde d'or 144
Dniepr 141
Doge de Gênes 195
Dolfin, famille de 104
Domaine hispano-maghrébin 213
Dôme du Rocher 52, 168, 173–179
Domenicus, fils de Ġān Balāt 118
Dominicains 60
Dominique Doria, source d'information d'al-ʿUmarī 132–133
Don 141
Donjons normands 52
Donzel-Verdeil, Chantal 16
Doria, famille de 201–202
Doukas Limpidaris, fonctionnaire byzantin 195
Dozy, Reinhart 124
Drocourt, Nicolas 15, 211
Druzes 189
Dubler, César 129
Duc de Bourbon 196
Ducène, Jean-Charles 16, 209
Dulcert, voir Angelino Dulcert
Dulciette, fille de Jean Davin 166
Dumézil, Bruno 13
Dunash Ben Labrat, poète juif andalou 89
Durante, fille de maître Ferrier Marvan 166

Écosse 54
Édesse 97
Édom 95–96
Église d'Abou Ghosh 52; – de l'Annonciation 53; – de la Crucifixion 52; – de Lydda 52; – de Ramla 52; – Sainte-Anne 52; – Sainte-Marie d'Antioche 171–172; – Sainte-Marie-des-Teutoniques 52; – Sainte-Sophie 43; Saint-Jean-Baptiste 168, 170, 172–173, 178; – Saint-Marc 51; – Saint-Paul-hors-les-murs 51
Églises du Caire 114; – byzantines 52
Égypte 15–16, 23, 27, 90, 94–95, 100, 132, 141, 176, 206, 210–211; – mamelouke 132
Égyptiens 123
Eichstätt 23
Elvira, sœur de Sancho Ier 81
Embriaci, famille de 49
Émèse, voir Ḥimṣ
Émigré juif à Alexandrie 137
Émirs mamelouks 116–117
Émissaires de Charlotte, reine de Chypre 117
Emmanuel de Rome, adaptateur de l'œuvre de Dante en hébreu 157
Empereur byzantin 171–173, 202–203; – grec 204
Empereurs romains 63
Empire abbasside 124; – byzantin 31, 34, 41, 44, 50, 125–126, 134, 147, 203, 206, 211; – germanique 196; – latin de Constantinople 194; – mamelouk 100, 192; – ottoman 192; – romain 68–69, 168; – romain d'Orient 36; – sassanide 147
Ennemi chrétien 176
Éphèse 34
Esclaves berbères 62; – francs 62; – galiciens 62; – militaires 111
Espace arabo-musulman 207; – latino-chrétien 207; – méditerranéen 15, 207; –mésopotamien 192; – micrasiatique 192 ; – syro-égyptien 192
Espagne 53, 64, 72, 76, 84, 96–97, 124, 127, 129–130, 153, 156, 207; – chrétienne 96; – musulmane 127, 134, 207, 211; –reconquérante 206
Esposito, Anna 158
États francs de Syrie-Palestine 48, 51; – latins d'Orient/de Syrie-Palestine 48, 51–54, 96–97
Étienne de Pise/Étienne d'Antioche 51, 150, 156, 213
Étoile 158
Euclide, mathématicien grec 51, 158
Eugenius, amiral de Sicile 151

Euphrate 141
Eurasie 122, 134
Europe 16, 100, 106, 122–134, 147, 214, 216; – carolingienne 127, 134; – centrale 125, 129; – chrétienne 48, 111, 207; – continentale 124; – de l'Est 122; – latine 100, 193, 197, 210–211, 214; – du Nord 127, 155; – occidentale 13–14, 126, 130; – orientale 125, 131–134; – du Sud 155
Européens 122, 130, 134; – de l'Ouest 209
Euthymios Hagiorite, moine géorgien, abbé du couvent géorgien du Mont-Athos 190

Faculté de médecine de Montpellier 162
Famagouste 53–54, 112
Faraǧ ben Sālim, traducteur juif de Sicile 152–153
Farragut, voir Faraǧ ben Sālim
Fatimides 15, 26, 144
Feres Mamaluco, partisan de Jacques II de Lusignan 118
Ferrare 132
Ferrier Marvan, chirurgien juif 160–161, 164–166
Fierro, Maribel 16, 90, 210
Filippo di Malerbi 16, 100–109, 211
Flandre, la 202
Flatro, famille de 115–116
Flood, Finbarr Barry 175
Florence 210; – concile de 210
Forster, Regula 17, 215
Forteresse de Thessalonique 195
Fortifications 111
Foucher de Chartres 61
Français 133, 197–198, 202
France 54, 70, 126–127, 129–131, 162, 192–205, 211, 214; – du Nord 184; – du Sud 157
Franchinus, voir Faraǧ ben Salim
Franciscains 133
François d'Assise 27
Francs 52, 117, 119, 122, 128, 174, 177–178, 209, 212
Frédéric I^er^ Barberousse, empereur germanique 41, 64, 133
Frédéric II de Hohenstaufen, empereur germanique 151–152, 155
Frères mineurs 27
Frontière 207, 210, 213
Fulda 127

Galice 81, 123
Galatie, province romaine 68
Galien 123, 147, 162
Ǧān Balāt, Mamelouk, partisan de Jacques II de Lusignan, gouverneur mamelouk de Jérusalem, vice-roi mamelouk de Damas 118–119
Ǧarmī, auteur d'un livre sur les Byzantins 125
Garnison de Famagouste 54
Garulo, Teresa 89
Gascon 129
Gaule 124
al-Ǧayhānī, géographe de l'Asie centrale 125
Gênes 49–50, 54, 112, 132–133, 144, 195
Gennadius de Marseille, écrivain romain tardo-antique 12
Génois 49–50, 53, 195, 201–203
Gentils 93
Geoffroy, abbé de Saint-Martial de Limoges 60
Géographes arabes 209
Georgious Boustronious, chroniqueur cypriote 117, 119
Gérard de Crémone, traducteur arabisant 39, 143, 154, 156, 214
Germanie 123
Gérone 128
Géza II, souverain hongrois 129
Ghur Kerman 131
Gibelet, famille de 49, 54
Gimaret, Daniel 182–183, 186–187
Gioan Cercasso, voir Ǧān Balāt
Giovanni du Mont-Cassin, enlumineur 153
Girolamo Ramusio, médecin du consulat vénitien à Damas 154–156
Giustiniani 50
Godmar, évêque de Gérone 128
Golfe Persique 142
Gómez, García 90
Goths 68–70
Gouguenheim, Sylvain 214–215
Gouverneur mamelouk de Jérusalem 118
Grèce 183, 204
Grecs 41, 51, 53–54, 194, 204; – anciens 34
Grenade 84, 87–88
Grenadins 213
Grimaldi, famille de 199–200
Guadix 88
Guibert de Nogent, chroniqueur 25–26
Guichard, Pierre 17

Guillaume de Tyr, chroniqueur 52
Guillaume Ier le Mauvais, roi normand de Sicile 38, 151
Guillaume II le Bon, roi normand de Sicile 151
Guillaume Mathole, barbier chrétien 160
Guillaume Pierre Lascar, viguier royal 167
Ǧulbān, jeunes Mamelouks 116

Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, traducteur des Psaumes en arabe 61, 123
Halitgaire de Cambrai, évêque, ambassadeur à Byzance 42
Halle 182, 187
Haly Abbas, voir ʿAlī b. al-ʿAbbās al-Maǧūsī
Harem 29
Ḫāriǧiyya 77
Hārūn b. Yaḥyā, captif arabe à Byzance 125
Ḥasan, frère de ʿAlī b. Muǧāhid 65
Ḥasday b. Šaprūt 88, 127–128, 211
Ḥaṭṭīn 11, 27
Hauts fonctionnaires mamelouks 102–105
Ḫazars 128
Henri Aristippe, chancelier de Guillaume Ier de Sicile 38–39
Henri II, empereur saxon 74
Hermoygius, évêque de Tuy 80
Héros 10
Heyberger, Bernard 16
Hillenbrand, Carole 174–175
Hillenbrand, Robert 176
Ḥimṣ 24
Hippo Regius 139
Hippocrate 123, 147
Hišām b. ʿAbd ar-Raḥmān, émir omeyyade 98
Hongrie 129–131
Hongrois 15, 41, 122, 125, 128–129, 131, 209; – musulmans 131
Honoré d'Autun (Honorius Augustodunensis), géographe 141
Hôpital de l'Annonciade à Marseille 161; – des pauvres du Christ et du Saint-Esprit 166; – du Saint-Esprit à Marseille 161
Hôpitaux 167
Horde d'or 132–133, 144
Hospitaliers 52, 113, 193; – de Saint-Jean de Rhodes 115
Hrotsvita de Gandersheim, poétesse ottonienne 80–81
Huesca 70
Hugeburc, religieuse d'Eichstätt 23
Hugues Éthérien, théologien italien, fonctionnaire à la cour de Manuel Comnène 51
Humanistes 148
Humbert II de Vienne, commandant de l'armée chrétienne à Smyrne 196
Humphreys, Stephen 111
Ḫunayn b. Isḥāq, traducteur nestorien 59, 147, 149
Huneberc, religieuse d'Eichstätt 23
Ḫurramī, voir Ġarmī
Ḫwārizm 126

Iancu-Agou, Danièle 157–158, 167
Ibn ʿAbd al-Ḥakam, chroniqueur égyptien 58
Ibn ʿAbdūn, jurisconsulte andalou 214–215
Ibn al-ʿArabī, mystique et poète andalou 99
Ibn al-ʿAṭṭār, jurisconsulte andalou 62
Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, géographe persan 42, 126
Ibn al-Ġazzār, médecin à la cour de Kairouan 149
Ibn al-Ḥaǧǧ, mudéjar sévillan expert en charpenterie militaire et navale 213
Ibn al-Ḫaṭīb, vizir de Grenade 65, 213
Ibn al-Qūṭiyya, chroniqueur andalou 75
Ibn an-Nadīm, libraire de Bagdad 34, 183, 187
Ibn ar-Riǧāl, astrologue 146
Ibn ʿAsākir, chroniqueur de Damas 169–171
Ibn Bābūya, chiite duodécimain 182, 186
Ibn Buṭlān, médecin nestorien 152
Ibn Diḥya, poète andalou 128
Ibn Ezra, famille de 87
Ibn Faḍlān, voyageur 125
Ibn Ġarsiyya, poète de la taïfa de Denia 62–63, 66
Ibn Ǧazla, médecin irakien 153
Ibn Ǧubayr, voyageur andalou 99
Ibn Ḫafāǧa, poète andalou 89
Ibn Ḥawqal, géographe et voyageur 66, 125–127
Ibn Ḥayyān, chroniqueur andalou 79, 81, 127
Ibn Ḥazm, polygraphe andalou 76
Ibn Hūd al-Muqtadir, émir de Saragosse 66

Ibn Ḫurradaḏbih, géographe persan 125–126
Ibn ʿImrān, médecin à la cour de Kairouan 149
Ibn Qudaydār, šayḫ damascène 113
Ibn Rušd, philosophe andalou 152–154, 158, 162
Ibn Rustah/Ibn Rusteh, géographe persan 125
Ibn Šaddād, chroniqueur ayyoubide 61, 175
Ibn Saʿīd al-Maġribī, géographe 130–131, 133
Ibn Sīna, polygraphe persan 150, 152, 155, 156, 162
Ibn Šuhayd, voir Umayya b. ʿĪsā b. Šuhayd
Ibn Taġrībirdī, historiographe mamelouk 114, 116
Ibn Taymiyya, juriste ḥanbalite 177
Ibn Tibbon, famille de 152, 158, 162
Ibn Zaydūn, poète andalou 89
Ibn Zuhr, médecin andalou 153
Ibrāhīm b. Yaʿqūb al-Isrāʾīlī aṭ-Ṭurṭūšī 126–127, 131, 209–210
Iḫwān aṣ-ṣafāʾ 187–188
Îles anglaises 123
Ilkhanides 144
ʿImād ad-Dīn al-Iṣfahānī, secrétaire de Ṣalāḥ ad-Dīn 174–175
Ināl, sultan mamelouk 115–116
Inde 100, 180, 185, 190, 207, 215
Innocent IV, pape 60
Iohannitius, voir Ḥunayn b. Isḥāq
Iqbāl ad-dawla, voir ʿAlī b. Muǧāhid
Irak 185–186, 188, 190, 215
Iran 83, 133, 144, 215
Irène, sainte 51
Irlande 131
ʿĪsā b. Ḥabīb an-Naǧǧār, source d'information d'Ibn Ḥawqal 125
Isaac ben Sheshet Barfat, talmudiste 159
Isaac Israeli, médecin juif 149, 162
Isaac, ambassadeur juif de Charlemagne 124
Isḥāq b. Ḥunayn, fils de Ḥunayn b. Isḥāq, traducteur nestorien 59
Isidore de Séville 123–124, 141
Islam 31, 35, 40, 47, 204–205, 206, 208, 210, 212, 215
Ismaéliens, chiites 189–190
Israël 88, 91, 95–96
Italie 17, 40, 49, 54, 130, 133, 141, 147, 145, 153–154, 156–157, 211; – méridionale 15, 38, 51; – du Nord 38, 213; du Sud 51, 53, 148, 150
Italiens 131, 133, 195, 202
Itzhaki, Masha 89, 91, 94

Jacob ben Makhir, médecin juif 162
Jacob Bonacosa, traducteur juif de Padoue 153
Jacob de Lattes, lettré juif provençal 157
Jacquart, Danielle 159
Jacques de Billy, abbé de Saint-Michel de l'Herm 184
Jacques de Venise, traducteur vénitien 214–215
Jacques de Voragine, chroniqueur, archevêque de Gênes 184
Jacques Ferrand alias Galhart, apothicaire chrétien 165
Jacques II de Lusignan le bâtard, roi de Chypre 115–119, 207
Jaffa 52
Janus de Lusignan, roi de Chypre 112–116
Japon 180, 191, 215
Jean Algen, médecin chrétien d'Avignon 163
Jean Chrysostome, Père de l'Église 38, 51
Jean Damascène, Père de l'Église 38, 51, 190
Jean Davin, infecté par la lèpre 166
Jean de Gorze, émissaire ottonien à Cordoue 128
Jean de Neufbourg, médecin chrétien 166
Jean de Séville, mathématicien, traducteur 146
Jean II de Lusignan, roi de Chypre 115
Jean le Grammairien, émissaire byzantin 33, 40, 47
Jean Monomaque, commandant de la forteresse de Thessalonique (?) 194–195
Jean Philagathos, ambassadeur ottonien à Constantinople 37
Jean Skylitzès, chroniqueur byzantin 33, 39
Jean Tzimiskès, empereur byzantin 37
Jean-Baptiste, saint 24, 168, 170

Jérôme, Père de l'Église 12, 61
Jérusalem 11, 15, 23, 25, 27, 29, 31, 49, 52–53, 64, 91, 96–97, 118, 168, 173–180, 189–190
Jésuites 180, 215
Joannes Cerchassus, voir Ǧān Balāt

Jomier, Jacques 132
Jordan, Mark 80
Josaphat 180–191, 215
Joseph ha-Nasi Ferruziel, médecin juif d'Alphonse VI 88
Joseph Ibn Tsadik, poète juif andalou 87
Joseph, roi de Khazars 128
Jostkleigrewe, Georg 17, 211
Jourdain 21, 24, 92, 94
Juda Halévi, poète juif andalou 16, 84–99, 206
Juda Ibn Giyyat, poète juif andalou 87–88
Judée 93
Juifs 54, 209; – andalous 88; – d'al-Andalus 96; – de l'Espagne chrétienne 96; – en Terre sainte 22
Jules II, pape 158
Jupiter 168
Justinien Ier, empereur byzantin 15, 38

Kairouan 149
Khanat de la Horde d'or 132
Khanses 131
Khazars 125
Kiev 129, 131
Kimaks 129
König, Daniel 16, 208, 214
Konovalova, Irina 133

Lac de Tibériade 21
Laǧǧ 98
Lambertin Ramaudon, médecin chrétien 164–166
Laodicée 54
Latins 49–50, 54, 70, 151, 206, 213
Laycus, clerc amalfitain 51
Le Goff, Jacques 212–213
Leder, Stefan 212
León 80
Léon de Bénévent, fondateur du couvent amalfitain du Mont-Athos 50
Léon de Naples, archiprêtre 43–44
Léon IV, empereur byzantin 34
Léon Joseph de Carcassonne, médecin juif 163
Léon le Mathématicien, émissaire byzantin 33
Léon Toscan, traducteur à la cour de Manuel Ier Comnène 38
Léon X, pape 158
Leonardo Fibonacci, mathématicien italien 210
Léonce Makhairas, chroniqueur cypriote 113
Léproseries 164
Leroy-Beaulieu, Paul 48
Levant 131, 192–205; – franc 205; – grec 205
Levantins 198
Levi Ibn al-Tabban 87
Lévi-Provençal, Évariste 128
Lewicki, Tadeusz 129
Liban 92
Lieux saints 20–26, 29, 171, 174, 179; – au Caire 114
Ligurie 49
Limoges 60
Littoral syrien 112
Littoraux méditerranéens 136, 139, 193
Liutprand de Crémone 64, 211
Lombardie 129, 132
Lopes de Barros, Maria Filomena 207
Lorenzo Dolfin, neveu de Biagio Dolfin 101
Louis II, empereur carolingien 36
Louis le Pieux, empereur carolingien 42, 124
Lucène 87–88
Lucques 138
Lusignan, dynastie 53–54
Luzatti, Michele 158
Lydda, église 52

Macédoine 124, 194
Madīnat az-Zahraʾ 79
Madrasa du sultan mamelouk an-Nāṣir Muḥammad 53
Madrid 39
Magdebourg 127
Maǧǧariyya 125
Maghreb 15
Magyars 125
Mahomet, voir Muḥammad
Mahonais, famille de 50
Mahone, famille de la 50
Maïmonide, philosophe juif 158, 162
Majorque 141, 144
Mamelouks 16, 53–54, 100, 102, 106, 111–113, 115–119, 171–172, 210
Manāf, tribu arabe 98
Manfred Ier, roi de Sicile 149
Manichéens 185, 215
Manses 131
Manuel Ier Comnène, empereur byzantin 38

Manuel Paléologue, empereur byzantin 196, 203–204
Marchands 210; – chrétiens 113; – de Montpellier 201; – occidentaux 119; – pisans, génois, vénitiens et catalans 141; – vénitiens 100, 102, 107, 111, 141; – des villes méridionales 201
Marche supérieure d'al-Andalus 76, 78
Maréchal de Boucicaut 200
Marǧ Rāhiṭ 76
Margrave de Toscane 59
Marie, mère de Jésus 44
Marino Sanuto, géographe de l'Italie 144
Marins 210
Marquisat de Ferrare 132; –
Marquisat de Montferrat 132
Marsa Susa 138
Marseille 12, 17, 131–132, 158–164, 206
Martinez-Gros, Gabriel 98
Martinus Oppaviensis 133
Martyrs de Cordoue 66–68
Marvan Ferrier, médecin juif 160
Marvan, dynastie médicale juive 160
Marx, Karl 12
Masǧid al-Ḥarām 176, 179
Mashhad 125
Massif de l'Atlas 142
Massignon 90
Mathieu, évangéliste 51
Matteo Balbo, agent de Charles de Valois 195
Mattheus Balbus, agent de Charles de Valois 195
Mauro d'Amalfi 51
Mauro-Pantaleone, famille de 51
Mauss, Marcel 32
Mayence 127
McCormick, Michael 45–46
Mecia de Viladestes, cartographe 137–138
Mecque, La 85, 176, 179
médecins 143, 157–167; – juifs de Marseille 206
Méditerranée 14–16, 43, 56–57, 71–73, 108, 111, 134–136, 192–195, 200–201, 203, 205, 206, 216; – musulmane 210; – occidentale 15, 157; – orientale 111, 119; – septentrionale 145
Meïr Ibn Kamaniel 87–88
Menocal, María Rosa 84, 98
Mer Baltique 141–142; – Caspienne 142; – Rouge 94, 100, 104, 106
Mérinides 213
Michael Scot 152
Michel, saint 51
Midi, le 162, 201
Mieszko Ier, duc polonais 127
Moines 143
Moïse Ibn Ezra, poète juif andalou 87, 96
Moïse ibn Tibbon, traducteur juif 158
Moïse, prophète israélite 94
Monaco 202
Monastère amalfitain du Mont-Athos 51; – de Grotaferrata 41; – du Mont-Cassin 148–149; – de Saint-Michel de l'Herm 184; – de Stoudios 41
Monde arabe 141; – arabo-musulman 17, 205, 207, 209; byzantin 33, 141; – catholique 136, 143–144, 146; – chrétien 62; – latin 206–207; – latino-chrétien 17, 70, 207, 209; – méditerranéen 126, 200; – musulman 14, 29, 122, 143, 206
Mongols 112, 133, 144
Mont Athos 50–51, 190; – Cassin 148; – Hermon 91; – Horev 91; – des Oliviers 91; – du Temple 25, 92
Mont-Saint-Michel 214
Mont-Cassin, monastère du 51, 148–149
Montagnes de Transjordanie 27–28
Monte Sant'Angelo 51
Montferrat 132
Montpellier 132, 162–163, 201
Montpelliérains 201–202
Mosquée al-Aqṣā 52–53, 168, 173–179; – de Cordoue 171, 208; – des Omeyyades de Damas 168–173, 178, 208
Mossé de Palerme, médecin juif 160
Mossé Salves, chirurgien juif 160
Mosson, fils de maître Abraham Bondavin 161–162
Muʿāwiya b. Marwān b. al-Ḥakam, Omeyyade 75
Mudéjares 213
Muǧāhid al-ʿĀmirī, souverain de Denia 65, 74, 208
Muḥammad Ier, émir omeyyade d'al-Andalus 76
Muḥammad, prophète de l'islam 25–26, 29, 62, 67, 80, 147, 170
Muḥī ad-Dīn b. Zakī, qāḍī ayyoubide de Jérusalem 175, 177
Muḥī ad-Dīn Ibn al-ʿArabī, mystique et poète andalou 99
Mūsa b. Mūsa, membre des Banū Qasī 76
Muwalladūn 77–78
Mytilène 54

Najd 89
Naples 23, 37, 44
Napoléon Ier 12
Narbonne 60, 131–132
Nasar Chous, compagnon de Janus de Lusignan 115, 117
Nasrides, dynastie 213
Nazareth 53
Nègrepont 54
Némésios d'Émèse, auteur byzantin 38
Nicolas de Grotaferrata, émissaire d'Urban II à Constantinople 40
Nicolas IV, pape 132
Nicolas, saint 51
Nicolò di Malerbi, voir Filippo di Malerbi
Nicolò Dolfin, marchand à Venise 102
Nicopolis 196
Nil occidental, fleuve imaginaire 142
Nil, le 94, 116, 142
Noirs 123
Non-Arabes 62–63, 74–78
Normandie 129
Normands 15, 155
Notker le Bègue, auteur carolingien 43
Nūr ad-Dīn 212

Occident 28–31, 36–37, 41, 44, 47–48, 51, 53, 95–98, 130, 147, 152, 196, 203–204, 207, 214; – chrétien 31, 35, 37–38, 40, 43–44; – latin 38, 147, 149–150, 156–157, 206, 209, 212; – médiéval 212
Occidentaux 28, 41, 48, 53
Omeyyades 76–78, 83, 87, 97–98, 168, 171–172, 178
Ordoño II, roi de León 80
Orgier, famille arlésienne 160
Oriens horribilis 26, 29–30
Orient 15, 17, 29, 48–49, 53, 90, 94–95, 97–98, 133–134, 147, 152, 192–193; – abbasside 40; – byzantin 38–40; – européen 209; latin 52, 66; – méditerranéen 44; – musulman 48, 126
Orientaux 26, 53–54
Orso Dolfin, cousin de Biagio Dolfin 102–104
Orthodoxie malékite 87
Ostiaks 131
Ottomans 144, 196
Otton Ier, empereur saxon 37–38, 41, 126–128, 211
Otton II, empereur saxon 37
Otton III, empereur saxon 38
Ourmia, lac de 142
Outre-mer 15, 48–49
Ouvriers persans, indiens, maghrébins et rūms 169
Oviedo 81
Özbeg, Khan de la Horde d'or 144

Padoue 148, 153, 156, 213
Pahlitzsch, Johannes 16, 207
Palais de Bryas 33
Palerme 38, 54, 129, 152, 155, 160
Palerme, dynastie médicale juive 160
Palestine 27
Pantaleone d'Amalfi 51
Paolo, neveu d'Andrea Alpago 154
Paradis 170
Paravicini, Werner 196
Paris, fils de Ǧān Balāt 118
Paul Orose, historien romain 123, 127, 133, 141
Paulus, saint 28
Pays baltiques 127 ; – communistes 11; – francs 65; – d'islam 98; – des Kimaks 129; – du Levant 198; – musulmans 131; – scandinaves 129; – slaves 127; – socialistes 11
Pays-Bas 196
Pélage de Cordoue 80–83
Pelayo, Pelagius, voir Pélage
Pèlerins chrétiens à Jérusalem 20–30
Péniel 91
Péninsule Ibérique 58, 74, 76, 78, 80–81, 97, 147, 184, 212
Pentapole 138–139
Pépin le Bref, roi carolingien 43, 124
Péra 54
Pères grecs de l'Église 51
Pero Tafur, voyageur castillan 115
Perrino Vesconte, cartographe génois 139, 142–145
Petachia de Ratisbonne 127
Peuples de l'Orient européen 209
Philippe IV le Bel, roi de France 194–195
Philippe le Grec, agent de Charles de Valois 195
Philippe VI de Valois, roi de France 195, 201
Philippos Marchianos, agent de Charles de Valois 195
Philologues 143
Philosophes 143
Philostorgius 68
Phocée 49–50
Photius 33

Piero di Malerbi, frère de Filippo di Malerbi 105, 109
Pierre Alphonse, astronome et médecin converti 70, 214
Pierre Damien, religieux italien 44
Pierre Daumas, marchand 166
Pierre de Nonantola, ambassadeur carolingien à Byzance 42
Pierre de Servières, recteur de l'hôpital des pauvres du Christ et du Saint-Esprit 166
Pierre Gaudin, bachelier en médecine 167
Pierre Ier de Lusignan, roi de Chypre 112, 196
Pierre II de Lusignan, roi de Chypre 53
Pietro Vesconte, cartographe génois 139–143, 145
Pisans 74, 133
Pise 38, 74, 132–133, 137, 150, 202
Plaisance (Piacenza) 54
Platon 158
Poivert, Michel 14
Pologne 127, 129
Populations fino-ougriennes 131
Port du Caire 114
Port royal d'Aigues-Mortes 201
Portal, Félix 163
Ports du Delta 100; – syriens 111
Portugal 207
Prague 127
Prawer, Joshua 48
Prêtres éthiopiens 210
Princes français 194, 200
Principauté d'Antioche 150
Prisonniers francs 178; – de guerre 111
Proche-Orient 26, 131–132, 168
Prostituées musulmanes 116
Provence 129, 132, 157, 161, 165–166
Proventsa 162
Prusse 196
Prussiens 127
Ptolémaïs 138
Ptolémée, Claude 39, 122–123, 129, 141, 143, 151, 158
Puissances occidentales 204
Pyrénées 134

Qāyitbāy, sultan mamelouk 118

Rabelais, François 158
Raḏāniyya, groupe de juifs 126
Raguel 80
Rainier Grimaldi, amiral de France 195
Ramla, église 52
Ramón de Moncada, ambassadeur de la couronne d'Aragon 38
Rašīd ad-Dīn, historien persan 133
Raymond d'Aguilers, chroniqueur des croisades 66
Raymond Pibarot, médecin chrétien 164–166
Razès, voir Abū Bakr b. Zakariyāʾ ar-Rāzī
Régions baltiques 129
Renaud de Grenier, comte de Sidon 61
République démocratique allemande 11
Républiques maritimes italiennes 193
Rhazès, voir Abū Bakr b. Zakariyāʾ ar-Rāzī
Rhénanie 126
Rhodes 54
Ricoldo da Monte Croce, prêcheur dominicain 29, 60
Riley-Smith, Jonathan 49
Rivages méditerranéens 136, 138–139, 206–207
Riverains méridionaux et orientaux de la Méditerranée 192
Riviere ligures 49, 54
Rodolphe d'Ems 191
Roger II, roi normand de Sicile 128–129, 151
Roi d'Aragon 214; – de France 132
Rois d'Arménie 194; – d'Italie 211; – de Serbie 194
Romains 41, 69
Romanie 49, 194
Rome 23, 34, 51, 124–125, 133, 158
Rosette, port militaire mamelouk 102
Rotonde de l'Anastasis 52
Rouen 127
Royaume d'Angleterre 196; – d'Aragon 196; – castillan 213; – de Chypre 112, 207, 213; – franc de Jérusalem 48; – de France 193, 196–198; – grec de Trébizonde 132; – d'Israël 95; – de Judée 93; – des Lusignan 54; – nordique 128; – des Pays-Bas 196
Royaumes de l'Europe latine 200; – dits ›germaniques‹ 15; – d'Occident 204; – de Taifas 62, 65–66, 86–87, 89, 98, 208
Ruchaud, Elisabeth 15, 209
Rūm 34–35, 122
Rūmī (= Byzantin) 75
Rūs/Russes 125, 127–129
Russie 129

Šaddād b. ʿAmr, Arabe de la tribu de ʿAbs 77

Safed 137
Sainte-Marie-des-Teutoniques, église 52
Sainte-Sophie, église 43
Saint-Esprit 51
Saint-Jean-d'Acre 95, 112
Saint-Malo 127
Saint-Marc, église 51
Saint-Martial de Limoges 60
Saint-Paul-hors-les-murs, église 51
Saint-Sépulcre 21, 26, 52
Saints catholiques 180; – chrétiens 185
Saladin, voir Ṣalāḥ ad-Dīn
Ṣalāḥ ad-Dīn, sultan ayyoubide 11, 168, 174–175, 177–178
Salerne 38, 51
Saline 137
Salomon, roi israélite 84, 170
Salomon de Palerme, médecin juif 160
Salomonet Avigdor, médecin juif 161
Salon-de-Provence 161
Salvet de Bourgneuf, élève de Sarah de Saint-Gilles 161
Samuel Ha Nagid, poète juif andalou 84, 86, 89
Samuel de Marseille, traducteur 158
Samuel de Palerme, médecin juif 160
Sancho Ier, roi de León 81
Saragosse 76, 87
Sarah de Saint-Gilles, médecin juive de Marseille 161
Saray 144
Sardaigne 74, 159, 208
sarracenus 24
Sarrasins 24, 29, 41, 195
Satan 93
Scandinaves 126
Scandinavie 123, 126, 207
Schiffauer, Werner 56–57
Scythes 123
Seigneurs féodaux 193
Seljouks 15, 171
Sénac, Philippe 124
Sénéchal de Beaucaire 201
Sept Dormants 34
Serbie 194
Serge, abbé du couvent Sainte-Marie des Amalfitains 51
Séville 87–88, 123–124, 214
Seyfullah, jeune islamiste allemand 56–57, 69
Shatzmiller, Joseph 159–161
Shem Tob ben Isaac de Tortose, médecin juif 161
Sibon, Juliette 17, 206
Sicile 23, 38–39, 66–67, 124, 129, 132, 134, 148, 151–153, 155, 213
Signoria 118
Siloé 92
Simone Vignoso, amiral génois 50
Sinaï 136
Sion 93–96
Sivan, Emmanuel 97
Slaves 122–123, 125–126, 209
Smyrne 196
Soest 127
Soldats égyptiens 116
Soravia, Bruna 86
Sot, Michel 39–40
Souverains normands 155; – perses 63
Stouff, Louis 157
Šuhayd b. ʿĪsā b. Šuhayd b. al-Waḍḍāḥ, client omeyyade en al-Andalus 75
Suhrāb, géographe persan 123
Sulaymān, fils de l'émir ʿAbd ar-Raḥmān Ier 98
Sultanat mamelouk 111–112
Šuʿūbiyya 77
Syrie 15, 24, 33, 54, 97–98, 112, 126–127, 133, 154–155, 168, 170, 175, 212–213
Syrie-Palestine 53, 97

Ṯābit b. Qurra, savant sabéen 51
Tabriz 144
Ṯaġr 210
Taïfa de Denia 208
Tamerlan, fondateur de la dynastie des Timourides 113
Taqī ad-Dīn, neveu de Ṣalāḥ ad-Dīn 174
Tarasios 34
Tatars 53, 132
Ṭayyiʾ, tribu arabe 77
Tell Muzan 125
Temple 92
Templiers 66, 173
Templum domini 52, 173; – salomonis 52, 173
Terés, Elias 98
Teresa, épouse de Sancho Ier 81
Ternovo 133
Terre d'islam 31, 130; – promise 22; – sainte 20–22, 24, 26–27, 49, 53–54, 92–93, 95–97
Théoctiste d'Adrianople, archevêque 195
Théophile, empereur byzantin 33
Thessalonique 195
Thibaut de Chepoy, noble champenois 194

Thietmar, magistère 27–29
Thomas, fils de Ǧān Balāt 118
Thrace 124, 194
Tibbonides, voir Ibn Tibbon
Tigre 141
Tigre, fleuve 144
Tolan, John 71
Tolède 51, 81, 88, 143, 148, 150, 153, 206, 213
Tortose 129, 161
Tortose, cathédrale 52
Toscane 129, 133
Touati, Houari 99
Toulouse 132
Tourfan, oase de 185–186
Tournemire, chancelier de l'université de Montpellier 163
Transjordanie 28
Trébizonde 129
Tribunal angevin à Marseille 163
Tribus nomades 148; – polonaises 127
Tripoli 54
Troupes chypriotes 53, 117; – mameloukes 117
Tudèle 76, 87
Tunisie 195
Turcopoles 66, 68
Turcs 122–123, 196
Turquie 56
Turrush 78

Ukraine 131
ʿUlamāʾ 111
Ulfila, évêque et missionnaire goth 68–70
ʿUlwān, ʿAbd Allāh Nāṣiḥ 11
ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb, deuxième calife de l'islam 170, 175
ʿUmāra b. Hamza, émissaire abbasside 42, 47, 126
Umayya b. ʿĪsā b. Šuhayd, client omeyyade en al-Andalus 75–78, 83
Universitaires arabisants 207; – médiévistes 207
Université 160; – de Montpellier 163; – de Padoue 153
Universités latines 150
Urbain II, pape 40
Usāma b. Munqiḏ, noble syrien 61, 64–65

Valachie 133
Valdejunquera 80
Vallée de la Volga 130; – du Jourdain 52
Valois 144
Van, lac de 142
Vandales 15
Vascons 209
Vatican 143
Veit, Raphaela 17, 213
Venayre, Sylvain 84
Vendée 184
Vénétie 129
Venise 16, 51, 101–106, 108, 111, 118, 131–133, 141–145, 148, 153–157, 194, 202, 213
Vénitiens 100, 103–104, 106, 107
Vérone 157
Vice-roi de Damas 118
Victor III, pape 148
Vidonet Bonisac, juif de Marseille 163
Villes littorales syriennes 111
Vincent de Beauvais, encyclopédiste français 184
Visigoths 15
Vital de Lunel, chirurgien juif 164–165
Vladimir, ville russe 129
Voguls 131
Voie Egnatia 125
Volga 125, 128, 130–133, 141

walad zināʾ/bâtard 116
Wālid b. Ġānim, ṣāḥib al-madīna à Cordoue 76
Wibald de Stavelot, abbé de Stavelot, Mont-Cassin et Corvey 41
Widukind de Corvey, chroniqueur saxon 41
Willibald, évêque d'Eichstätt 23–24, 29

Xe Services, entreprise de sécurité 200

Yāqūt al-Ḥamawī, géographe 131
Yemenites 75
Yūnān 34

Zaccaria, Bennedetto 49
Zaccaria, Manuel 49
Zankides, dynastie 97
Ziyādat Allāh b. al-Aġlab, souverain de l'Ifrīqiya aghlabide 59
Zouache, Abbès 212
Zuan Cercasso, voir Ǧān Balāt

Auteurs

Rania ABDELLATIF, doctorante à l'université de Paris-Sorbonne IV, ancienne boursière de l'Institut historique allemand (IHA) et membre du groupe de recherche »France-Med: La France et la Méditerranée. Espaces des transferts culturels«

Michel BALARD, professeur émérite d'histoire du Moyen Âge à l'université de Paris I Panthéon-Sorbonne

Yassir BENHIMA, maître de conférences en études arabes à l'université Paris III – Sorbonne nouvelle, ancien boursier de l'IHA et membre du groupe de recherche »France-Med«

Sonja BRENTJES, chercheuse dans le programme »Estudios Sobre Historia y Filosofía de las Ciencias Físicas y Matemáticas« (EHFCFM) à l'université de Séville

Georg CHRIST, enseignant-chercheur à l'université de Manchester, coordinateur du groupe de recherche »Kaufmannsdiasporas im östlichen Mittelmeerraum (1250–1450)« à l'université Ruprecht-Karl, Heidelberg

Jean-Charles DUCÈNE, maître de conférences à l'université libre de Bruxelles, chargé de conférences à l'École pratique des hautes études (EPHE), Paris

Nicolas DROCOURT, maître de conférences en histoire du Moyen Âge et en histoire byzantine à l'université de Nantes

Maribel FIERRO, directeur du projet européen de recherche »Knowledge, Heresy and Political Culture of the Islamic West (Eighth–Fifteenth centuries)« (KOHEPOCU), chercheur au Consejo superior de investigaciones científicas (CSIC), Madrid

Regula FORSTER, enseignant-chercheuse (*Juniorprofessorin*) au département des études sémitiques et arabes à l'université libre de Berlin

Pierre GUICHARD, professeur émérite en histoire du Moyen Âge à l'université Lumière – Lyon 2

Georg JOSTKLEIGREWE, enseignant-chercheur au sein du Sonderforschungsbereich 496 (projet de recherche soutenu par l'Agence allemande pour la recherche) »Symbolische Kommunikation und gesellschaftliche Wertesysteme vom Mittelalter bis zur französischen Revolution«, université de Münster

Daniel KÖNIG, enseignant-chercheur en histoire du Moyen Âge à l'université Goethe, Francfort/M., ancien chercheur à l'IHA et coordinateur du groupe de recherche »FranceMed«

Johannes PAHLITZSCH, professeur d'études byzantines à l'université Johannes Gutenberg, Mayence

Elisabeth RUCHAUD, membre de l'école doctorale »Materialität und Produktion« (GRK 1678) à l'université Heinrich-Heine, Düsseldorf, ancienne boursière de l'IHA et membre du groupe de recherche »FranceMed«

Juliette SIBON, maître de conférences au centre universitaire Jean-François-Champollion du Nord-Est Midi-Pyrénées, histoire des communautés juives au bas Moyen Âge

Raphaela VEIT, chercheuse dans le cadre du programme »The Digital Averroes Research Environment« (DARE) à l'institut Thomas de l'université de Cologne